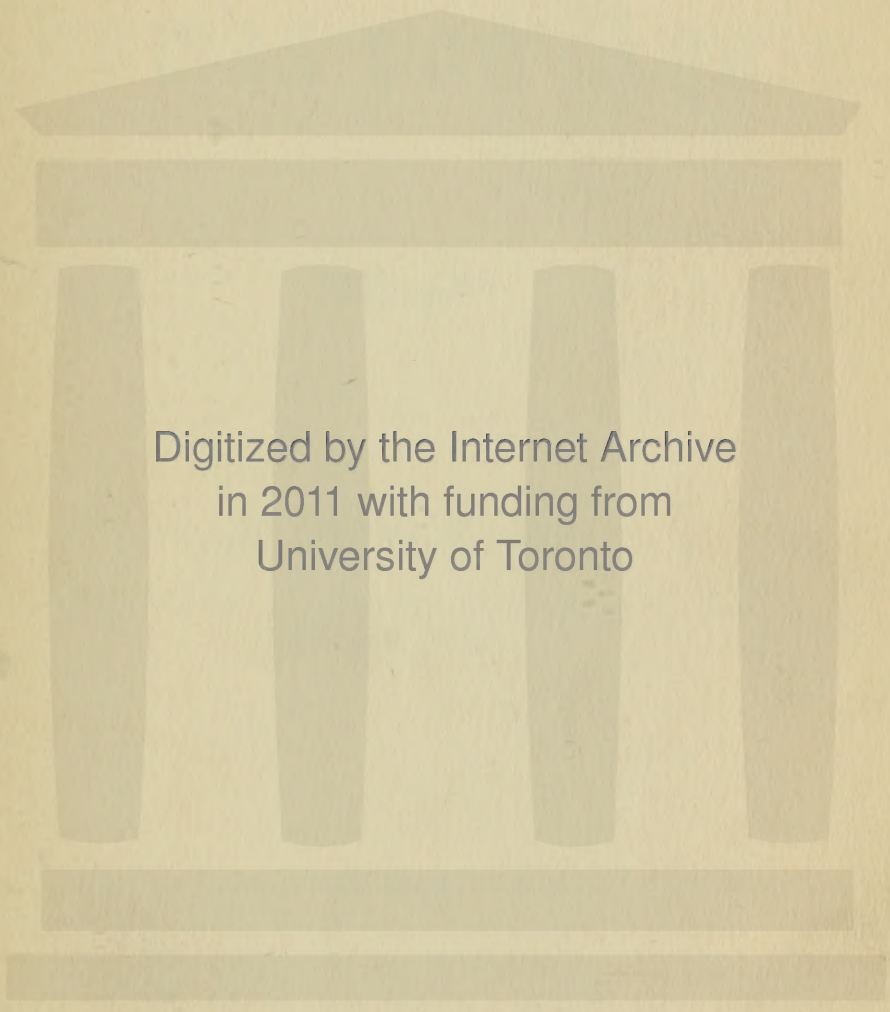
Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/diemoraldesheili00riet

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

Die

Moral

des heiligen

Thomas von Aquin.

Dargestellt

von

Dr. Anton Rietter,

ordentl. öffentlichem Professor der theologischen Moral an der Universität München.

München, 1858.

Verlag der J. J. Lentner'schen Buchhandlung.
(E. Stahl.)

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

OCT 13 1931

482

Rigans montes de superioribus suis, de fructu operum tuorum satiabitur terra. Ps. CIII, 13.

Vorrede.

Wir haben von katholischen Gelehrten Bearbeitungen der christlichen Dogmengeschichte. Die Ethik hat gleichfalls ihre Geschichte, sowohl in Bezug auf ihren Inhalt, als auch in Bezug auf die Form und Darstellung desselben. Wir sollten also auch eine Geschichte, sowohl der Sittenlehrer, als auch der Sittenlehren (denn diese haben sich gleich den Dogmen im Laufe der Zeit organisch entwickelt) haben, was aber nicht der Fall ist, wenn man nicht die kurzen und meist zufällig zusammen gewürfelten historischen Bemerkungen, welche in unseren Lehrbüchern der Moral meist die Einleitung um einiges amplificiren, dafür ausgeben will. Ich halte dafür, daß wir bei dem großen Umfange des zu bearbeitenden Stoffes Befriedigendes auch in Zukunft nur dadurch erhalten können, daß die Arbeit getheilt, d. h. durch Monographieen und überhaupt auf ein engeres Gebiet sich beschränkende Bearbeitungen für eine umfassende Geschichte der christlichen Ethik vorgearbeitet wird. Ich habe bereits vor mehreren Jahren in einem Programme zum Jahresberichte der Studienanstalt zu Regensburg vom J. 1844/45 die Sittenlehre der kirchlichen Schriftsteller der ersten zwei Jahrhunderte darzustellen unternomen. Diesmal wendete ich mich, um neuerdings einen Beitrag zur Geschichte der Ethik zu liefern, der Sittenlehre des heil. Thomas von Aquin zu, weil diese aus alter Zeit die einzige ist, welche den Anforderungen entspricht, die wir an eine systematische Darstellung derselben zu machen pflegen. Man hat zwar schon in der patristischen Literatur nach förmlichen Moralsystemen gesucht und behauptet, deren wirklich, wenigstens drei gefunden zu haben, die Clemens von Alexandrien, Ambrosius und Augustinus zu Urhebern haben sollen. Allein die Bildung eines förmlichen Systems lag weder in den Bedürfnissen, noch in dem Geiste der Zeit, in welcher diese Väter der Kirche

BA
6917
R5

geschrieben haben. Die von ihnen ausgesprochenen Central-Ideen, um die sich allerdings der gesammte Inhalt der Ethik krystallartig anlegen könnte, gleichen „im breiten Flusse ihrer Gedanken vereinzelten Inselgruppen, welche aber gleichsam nur durch Schwimmen erreicht werden können, da die Brücken und Fahrzeuge einer eigentlichen Methode fehlen." Clemens von Alexandrien hat allerdings in drei unter sich zusammenhängenden Schriften, im Protreptikos, Pädagogos und in den Stromaten, veranlaßt durch das unsittliche Leben der Heiden und zum Theil auch durch den Anonismus der Gnostiker, die christliche Sittenlehre besonders berücksichtiget. Es ist auch wirklich Ein Grundgedanke, die von einem Gelehrten der neuern Zeit (Lessing) nicht ohne Glück benützte Idee der Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott, eigentlich den göttlichen Logos Jesus Christus, welcher reiniget, heiliget, erleuchtet und durch Liebe mit Gott verbindet, es ist dieser Eine Grundgedanke, welcher durch das Ganze hindurchzieht. Allein der Protreptikos ist fast ausschließlich gegen die Unwahrheit des heidnischen Religionswesens gerichtet und darum für die christliche Ethik von geringerer Bedeutung; in dem mehr ethisch gehaltenen Pädagogos aber kann das bunte Durcheinander von einzelnen Tugenden und Lastern, welche Berücksichtigung gefunden, keinen Anspruch weder auf Vollständigkeit, noch auf systematische Ordnung machen; die Stromata vergleicht ihr Verfasser selbst mit einem dichtbewachsenen dunklen Garten, in welchem keine Ordnung sey, damit Vieles denen geheim bleibe, welche die schönen Früchte stehlen möchten. In der Schrift des heil. Ambrosius „von den Pflichten" haben wir nach unseren Begriffen von systematischer Behandlung einer Disciplin eben so wenig ein System der Ethik, als in der eben so betitelten Schrift des Cicero, welcher jene nachgebildet ist. Augustinus hat außer mehreren Werken über einzelne Gegenstände der Sittenlehre zur Widerlegung der sittlichen Verirrungen der Manichäer auch zwei Bücher über die Sittenlehre der katholischen Kirche (de moribus ecclesiae cath.) geschrieben. Wird aber auch in dieser Schrift die Liebe nicht undeutlich als das Princip der Sittenlehre hingestellt, Gott als das Ziel und höchste Gut der Menschen bezeichnet, werden die Tugenden und Pflichten ein- und abgetheilt und überhaupt Grundsteine zum Aufbau eines Moralsystems dargeboten, so kann dieses Werk des heil. Augustinus schon deßwegen kein System seyn, weil es ausgesprochener Maßen eine polemische Schrift ist, deren zweites Buch ganz, das erste

aber, welches mit einer ziemlich umfassenden Hinweisung auf das wirkliche Leben in der katholischen Kirche schließt, zum großen Theile ausschließlich der direkten Widerlegung der manichäischen Irrthümer gewidmet ist. Augustinus sagt ausdrücklich, daß er in dieser Schrift nicht so fast das Rechte lehren, als von dem Unrechten abmahnen wolle. Sein Enchiridion aber, auf welches man gleichfalls hinweist, handelt zwar von dem Kern der christlichen Sittenlehre, nemlich von dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe; indeß sind die drei theologischen Tugenden mehr vom dogmatischen, als vom ethischen Standpunkte aus ins Auge gefaßt. Von Andern, als den erwähnten drei kirchlichen Schriftstellern früherer und späterer Zeit wird nicht einmal behauptet, daß wir ihnen eine systematische Darstellung der christlichen Ethik zu verdanken hätten. Die Ehre, der Erste in dieser Beziehung gewesen zu seyn, gebührt also Thomas von Aquin. Wir haben daher unsere Aufmerksamkeit und Mühe seinem ethischen Systeme um so lieber zugewendet, als nach der gewaltsamen Unterbrechung, welche die Entwicklung der theologischen Wissenschaft unläugbar erfahren hat, ein Wiederanknüpfen der Gegenwart an die Vergangenheit nothwendig ist, ein Wiederanknüpfen eben an jene Zeit des Mittelalters, welche durch ihre Glaubensinnigkeit und Tiefe, sowie durch ihren wissenschaftlichen Ernst (der nirgends klarer, als in den Schriften des englischen Lehrers zu Tage tritt) vor allen andern Zeiten sich ausgezeichnet hat. Die Bemühungen einiger Protestanten verdienen zwar alle Anerkennung. Aber das Bild, welches sie uns von der Moral des heil. Thomas entwerfen, ist weder in allen Zügen richtig und wahr, noch hinlänglich ausgeführt. In Marheineke's „allgemeiner Darstellung des theologischen Geistes, der kirchlichen Verfassung und der canonischen Rechts-Wissenschaft in Beziehung auf die Moral des Christenthums und die ethische Denkart des Mittelalters" findet man nur einige aus den Schriften des heil. Thomas ohne sorgfältige Auswahl herausgenommene Bruchstücke, welche den wissenschaftlichen Charakter derselben keineswegs auch nur annäherungsweise darzustellen im Stande sind. Flügge beschränkt sich in seiner Geschichte „der theologischen Wissenschaften" auf die Anführung der Ueberschriften der einzelnen Quästionen. Mehr befriedigend, obwohl keineswegs genügend ist Stäudlin in seiner „Geschichte der Sittenlehre Jesu", wo übrigens außer der theologischen Summe keine andere Schrift des heil. Thomas Berücksichtigung gefunden hat. Durch de Wette's „Lehr-

buch der christlichen Sittenlehre und Geschichte derselben" wird Niemand eine größere Vertrautheit mit dem ethischen Systeme des heil. Thomas gewinnen. Was in Zeitschriften und Anreden erschienen ist, erstreckt sich nur auf einzelne Punkte, die Classification der Tugenden oder Sünden u. dgl. Um daher ein möglichst vollständiges Bild von der Ethik des heil. Thomas zu geben und zugleich den Selbsteinblick gewissermaßen möglich zu machen, habe ich den Erörterungen über den ethischen Gehalt seiner Schriften, seine Methode, sein ethisches Princip u. s. w. eine übersichtliche Darstellung seiner Sittenlehre selbst beigegeben, welche insbesondere Kandidaten der Theologie und jüngeren Geistlichen gewissermaßen als ein kurzgefaßtes Lehrbuch der Ethik dienen kann, weßwegen ich auch die besondere Ethik etwas umfassender dargestellt habe. Es ist zwar ein reflectirtes Licht, welches ich in dieser Darstellung biete, aber ist es auch schwächer, als das ursprüngliche, so wird es doch jedenfalls noch von der intensiven Kraft des letzteren Zeugniß abzulegen im Stande seyn. Es wird dieses Stück Mittelalter, das ich hiemit biete, den Beweis liefern, daß in der bizarren Fassung seiner Geistesprodukte kostbare Perlen stecken, welche für alle Zeiten ihren hohen Werth bewahren. Wachsmuth unter Andern hat geschrieben, das Mittelalter sey das Zeitalter „der Macht des Gefühles, der Leidenschaft und Kirchenschwärmerei, des Mangels vernünftiger Besonnenheit und Mäßigung und der klaren Ansicht von Recht und Tugend, des Schwankens und Fluthens zwischen Extremen, der Unkunde des goldenen Mittelweges der Vernunft und der Unkraft der Selbstbeherrschung." Europ. Sittengesch. III. 1. Man sehe, ob das einflußreichste Moralsystem des Mittelalters diese harte Rede bestätiget oder Lügen straft!

München, am 12. October 1857.

Der Verfasser.

Ein Blick auf das Leben des heil. Thomas.

In unserer Zeit, in welcher Wissenschaft, Glaube und Tugend einander oft sehr ferne stehen, fragt man fast nicht mehr nach der sittlichen Berechtigung zu wissenschaftlicher Thätigkeit. Die Macht des Genies, so fürchterlich sie auch bei sittlicher Verdorbenheit, wenn sie die Waffen des Geistes zu führen gelernt hat, sein mag, ist Alles, was der moderne Zeitgeist von denjenigen verlangt, welche sich an die Spitze der geistigen Strömungen ihrer Zeit zu stellen gedenken. Thomas stand in Bezug auf intellectuelle Befähigung den größten Männern seines Jahrhunderts, einem Albert dem Großen, Innocenz III., Roger Baco, Giotto und Dante keineswegs nach. Allein die Kraft und Macht des Genies, welche bei ihm außerhalb jeder Bedenklichkeit steht, scheint uns überhaupt nicht die einzige und ausschließliche Bedingung wissenschaftlichen Strebens und Forschens zu sein. Wir fassen überdies Thomas im Verhältnisse zu einem Zweige der Wissenschaft ins Auge, hinsichtlich dessen insbesondere nach unserm Dafürhalten der sittliche Werth desjenigen, welcher sich damit beschäftiget, schwer in die Wagschale fällt. Darum soll ein Blick auf das Leben desselben den Beweis liefern, daß in ihm das Genie und der edle, reine Wille, die Wissenschaft und Heiligkeit des Lebens einen Freundschaftsbund geschlossen und ihn vor unzähligen Andern befähigt haben, die christliche Sittenlehre, welche auf Umgestaltung und Heiligung des Lebens abzielt, zu bearbeiten. Sein ganzes Leben ist ja die Verwirklichung, sozusagen die Verkörperung seiner Lehre.

Von dem höheren Berufe desselben zu außerordentlicher und besonderer Erkenntniß und Heiligkeit des Lebens waren seine Zeitgenossen so lebendig überzeugt, daß sie die Erzählung, ein alter Einsiedler, welcher der Gute genannt wurde (bonus nomine) habe seiner Mutter Theodora schon vor seiner Geburt den Glanz seiner künftigen geistigen Größe vorhergesagt und ihm prophetisch den Namen Thomas (Abgrund) vorherbestimmt, unbedenklich hinnahmen. Diese Annahme fiel um so weniger schwer, als ja die Vorsehung selbst wunderbar über sein Leben gewacht, da ein auf die Thürme von Rocca

Secca fallender Blitzstrahl, welcher seine Schwester an seiner Seite tödtete, ihn unberührt gelassen. In dem jungen Grafen von Aquin selbst aber traten bald unverkennbare Zeichen dessen, was aus ihm werden sollte, hervor. Die Frage: „Was ist Gott (quid est Deus)?", mit welcher er auf Monte-Cassino unablässig die Mönche, welche seine erste Erziehung zu leiten übernommen hatten, verfolgte, war sozusagen die ahnungsvolle Einleitung zu allen seinen künftigen Geisteserzeugnissen, in welchen er eben diese Frage zu beantworten sich vorgesetzt hat; sein unbeflecktes Leben aber mitten unter einer im höchsten Grade verdorbenen Jugend auf der Universität Neapel, die er nach dem Rathe seiner Lehrer in einem Alter bezog, in welchem Andere kaum die allerersten Elemente der Erkenntniß inne haben, war das klare Vorspiel jenes tugendreichen Lebenswandels, welcher die Krone der Heiligkeit auf sein Haupt setzen sollte. War sein erster Lebensgang durch die Tugend sich selbst verläugnenden Gehorsams, des Stillschweigens, einer außerordentlichen Geistesthätigkeit, die es ihm möglich machte, das Gehörte klarer und gründlicher wieder zu geben, als es von seinen Lehrern selbst vorgetragen worden war (lectiones, quas a magistro audierat, profundius et clarius dicebat, quam dixisset magister), durch die Tugend der Wohlthätigkeit, die ihn, um die Bedürfnisse der Armen befriedigen zu können, wahrhaft erfinderisch machte, durch Andacht und innige Frömmigkeit ausgezeichnet: so war sein späteres Leben nur die unter dem Einflusse der göttlichen Gnade, deren Nothwendigkeit und Werth er frühe erkannte, aus jenen ersten Blüthen zur Reife gediehene, gottgeheiligte Frucht.

Innocenz III. träumte in einer Nacht, die zum Einsturze neigende Hauptkirche aller christlichen Gotteshäuser, die Basilika des Lateran werde von nur zwei Säulen wunderbar aufrecht erhalten. Als Eine derselben stellte sich bald ein spanischer Priester, Dominikus, dar. Seine geistigen Söhne zeigten der Welt, was Entsagung, was im Gegensatze zur falschen die wahre evangelische Armuth, was lebendiger Eifer für Gottes Ehre und die Ausbreitung seines Reiches sei. Thomas hatte bald ihre Kirche zum gewöhnlichen Gebetsorte gewählt und den Umgang mit diesen, um Christi willen sich selbst erniedrigenden, einfachen Mönchen dem Verkehre mit den ausgezeichnetsten Familien des üppigen Neapel vorgezogen. Hier lernte er die kostbaren Perlen der evangelischen Räthe in ihrem unschätzbaren Werthe aus der Anschauung tiefer erfassen, jene freundlichen Einladungen des Gesetzes der Freiheit zu höherer Vollkommenheit, durch deren Befolgung, wie er in seinen Schriften sagt, dasjenige, was in der Welt ist, die Lust der Augen, die Lust des Fleisches, die Hoffart des Lebens gründlicher überwunden und das Ziel und der Zweck des irdischen Daseyns leichter und sicherer erreicht wird. Ueberdieß mußte der Eifer, der Muth und die Opferwillig-

keit des neuen Ordens, welcher sich nichts Geringeres, als die Reformation der Sitten der ganzen Kirche zur Aufgabe machte, auf eine große Seele, wie die des heiligen Thomas war, als ein mächtig anziehender Magnet wirken. Treu einem höheren Berufe entschloß sich daher der hochgeborne Sprosse des Grafen von Sommaglia, der Anverwandte Wilhelms mit der eisernen Hand und Friedrich Barbarossa's, eine glänzende Zukunft voll von irdischen Gütern, Ehren und Auszeichnungen in die Dunkelheit eines einsamen Klosters zu begraben und die kostbaren Gewande seines hohen Standes mit dem einfachen weißen Kleide der Dominikaner zu vertauschen. Diesem Schritte, welchen die Demuth und die ungetheilte Hingebung an Güter einer höheren Art, als die Erde sie zu bieten im Stande ist, auf der Grundlage des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe ihn gelehrt hatte, folgten harte Kämpfe, welche aber eben so viele Siege werden sollten. Schon vor der Einkleidung hatte der Vater Landolph ein förmliches Verbot und schlimme Drohungen gegen die frommen Väter, welche seinem Sohne auf dessen dringendes Ansuchen die Pforten ihres Klosters geöffnet hatten, nach Neapel entsendet. Dem Zorn des Vaters folgte bald eine weit gefährlichere Macht, die der Liebe. Die Mutter eilte auf die Nachricht, daß Thomas, dem sie mit so großer Zuneigung zugethan war, Bettelmönch geworden, voll Schmerz und Betrübniß über die Vereitlung so vieler glänzender Hoffnungen, die sie von ihm gehegt, an den Ort seines Aufenthaltes. Da mochte von nichts Anderem Rettung erwartet werden, als von eiliger Flucht. Ein Kloster Roms auf dem Aventinischen Hügel nahm den flüchtigen Novizen auf. Allein die mütterliche Liebe verfolgt seine Spur und nöthiget zu wiederholter Flucht nach Paris. Auf dem Wege dahin sieht sich Thomas plötzlich von einer Schaar bewaffneter Männer angehalten. Ihr Führer ist sein eigener Bruder Raynald, der ihn als Gefangenen in sein elterliches Schloß bringt. Hier werden alle Mittel des Zornes und der Liebe, der Ueberredung und selbst der Verführung aufgeboten, um den verhaßten und betrauerten Entschluß des Sohnes und Bruders zu erschüttern. Dieser aber geht siegreich aus dem schweren Kampfe hervor, siegend mit den geistigen Waffen der Klugheit, der Gerechtigkeit, die den Menschen gibt, was der Menschen, aber auch Gott, was Gottes ist, des Starkmuthes und der Mäßigung mit ihren Erscheinungsformen, der heiligen Scham, der Ehrbarkeit, der Selbstbeherrschung, der Enthaltsamkeit, der Milde und Sanftmuth, der Bescheidenheit und ihrer Krone, der Keuschheit, wie er sie selbst in seiner theologischen Summe aufzählt. Die soldatische Rohheit seiner Brüder Landolph und Raynald schleudert daher vergeblich ihre Geschosse gegen dieses in Gott erstarkte Herz, die Mutter lernt nach und nach begreifen, daß es Fälle gibt, in welchen man des Herrn nicht würdig ist, wenn man nicht „Vater und Mutter haßt",

d. h. ihren unverständigen Zumuthungen nicht entgegen tritt, die seinen Vorsatz bekämpfenden Schwestern vertauschen ihren verweltlichten Sinn mit der geheiligten Stimmung und Denkweise des Bruders, die gesendete Verführerin aber flieht vor dem Feuerbrande, welchen Thomas aus dem Kamin reißt, wobei der Versuchte das erlangt, um was der Weltapostel dreimal vergeblich gefleht hat. II. Cor. XII. 7—9. Indessen ist immerhin noch eine Appellation an das Oberhaupt der Kirche, den Papst Innocenz IV., sowie an den Kaiser Friedrich wegen Verletzung der persönlichen Freiheit und eine bestimmte Weisung des Letzteren an die Brüder des Heiligen nothwendig, daß sie ihren Schwestern gestatten, dem Gefangenen in einem an den Mauern von Rocca-Secca hinabgleitenden Korbe die Freiheit wieder zu geben, welche ihn eilig nach Neapel in den Kreis der Familie des heil. Dominikus zurückführt, welcher er aber erst dann unbestritten angehört, nachdem er vor dem Throne des Statthalters Christi auf Erden in warmer Rede und unter einem Strome von Thränen die Freiwilligkeit seines Entschlusses betheuert und seinen höheren Beruf zum Ordensstande in unwiderleglicher Weise dargethan hat.

Nun schreitet Thomas ungehemmten Schrittes der Herrschaft im Reiche der Erkenntniß, der Frömmigkeit und Heiligkeit des Lebens entgegen, deren Krone bald auf seinem Haupte und deren Scepter bald in seinen Händen seyn soll. Johann der Deutsche, der geistige Vater von 30,000 Söhnen, führt ihn zu dem ehemaligen Grafen von Bollstat aus Lauingen in Schwaben, zu Albert, dem seine Zeitgenossen den Beinamen „des Großen" gegeben haben, nach Köln. Der geübte Blick des gelehrten und frommen Lehrers durchdrang bald die Hülle der Demuth, unter welcher Thomas sein Talent und seine reichen Kenntnisse zu verbergen suchte. Die Mitschüler hatten dem immer schweigsamen und in sich gekehrten Jüngling den Spottnamen „der große, stumme Ochs von Sicilien" aufgebracht, der Lehrer aber sagte eines Tages, wie im prophetischen Geiste, „so laut werde auf dem Gebiete des Wissens seine Stimme erschallen, daß sie auf dem ganzen Erdkreise wiederklingen werde." In Köln hielt Thomas seine erste Vorlesung, da er, zur Beantwortung einiger schwieriger Fragen aufgefordert, nach dem Ausspruche des Studienmeisters statt die Stelle des Schülers die des Lehrers an sich genommen (Tu non videris tenere locum respondentis, sed determinantis), hier begann er die lange Reihe seiner glänzenden Schriften mit „dem Commentar über die Moral des Aristoteles." Das dreiundzwanzigste Kapitel des Prediger-Ordens entsendet hierauf Albert in das Haus zu Paris, von welchem die Dominikaner den späteren Schreckensnamen der „Jakobiner" erhielten. Es will aber den großen Lehrer der Wissenschaft und Frömmigkeit nicht von seinem ausgezeichnetsten Schüler trennen. Beide ziehen daher

betend und von Almosen lebend dahin, der Eine, um an dem Orte einer blühenden Universität sein Licht leuchten zu lassen, der Andere, um unter seiner Leitung auf der Bahn der Erkenntniß und Tugend weiter fortzuschreiten. Dort wird die Frage: „Was ist Gott" d. h. was ist die Wahrheit? mit neuem Eifer aufgenommen und mit intensiverer Kraft bei ununterbrochener Betrachtung der heil. Urkunden und der Schriften der heil. Väter erörtert, da wird der Verkehr mit dem unendlichen Wesen in inbrünstigen Gebeten fortgesetzt, da wird so strenge Enthaltsamkeit geübt, daß die Erinnerung nicht wieder gibt, was bei Tische vorgesetzt worden, da wird den Vorgesetzten so pünktlicher Gehorsam geleistet, daß ein richtig gelesenes Wort ohne Bedenken auf ihr Geheiß unrichtig ausgesprochen wird, weil nach der Aeußerung des also Willigen an der Aussprache eines Wortes sehr wenig, am Gehorsam und an der Demuth aber Alles gelegen ist, da werden die ersten Bande der Freundschaft mit dem Franciskaner Bonaventura geknüpft, in Bezug auf welchen Thomas in der Folge, da er den mit der Abfassung der Lebensgeschichte des heil. Franciskus Beschäftigten nicht unterbrechen wollte, die denkwürdigen Worte gesprochen: „Lassen wir den Heiligen für den Heiligen schreiben." Nach drei Jahren erhielt die neu errichtete Universität Köln an dem 22jährigen Thomas einen ausgezeichneten Lector zurück, welcher bald den Glanz seines übrigens neidlosen Lehrers Albert verdunkelte, unter dessen Aufsicht und Leitung seine Lehrthätigkeit gestellt war. Nach vier Jahren finden wir ihn zum zweiten Male in der Hauptstadt Frankreichs, nachdem er auf dem Wege dahin einen Streit des Kapitels von Löwen beigelegt und der Herzogin von Brabant weise Regierungsmaßregeln in Bezug auf die durch die Macht des Geldes nach despotischer Herrschaft strebenden Juden angerathen, welche er später in einem für sie bestimmten Schriftchen (De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae) niedergelegt zu haben scheint. Die Universität Paris ertheilt ihm das Baccalaureat und mit Umgehung des Buchstabens der Statuten, nach welchen erst das 35. Lebensjahr zum öffentlichen Lehramte befähiget, die Erlaubniß zu öffentlichen Vorlesungen. Man drängt sich um den Katheder des bereits berühmten Lehrers, sowie um die Kanzel, von welcher er mit apostolischem Eifer das Wort Gottes verkündiget. Aus allen Ländern kommen Anfragen an ihn und werden die Veranlassung zur Abfassung vieler jener zahlreichen Werkchen (opuscula), in welchen die schwierigsten und verschiedensten Gegenstände mit einer Klarheit und Tiefe behandelt werden, wie dies nur dem durch die Weihe der Pietät geheiligten Genie möglich ist. Doch demjenigen, welcher seinem Freunde Bonaventura auf die Frage, aus welchen Büchern er das Herrliche nehme, welches man in seinen Schriften bewundere, das Bild des Gekreuzigten gezeigt, durfte die Kreuzesprobe der Leiden nicht erlassen werden. Zu der an seiner Familie genommenen

Rache des von seinen Brüdern verlassenen Friedrich II. gesellten sich nun in Paris die hochmüthigen Unarten einiger jungen Leute, die dasjenige, was er öffentlich gelehrt, zu bekämpfen und an seinem wohlverdienten Ruhm zu rütteln suchten, sowie die unmittelbar gegen ihn gerichteten Angriffe einer Parthei, an deren Spitze Wilhelm von Saint-Amour stand, welche in ihrem Hasse so weit ging, daß sie ihn in seinen öffentlichen Kanzelvorträgen unterbrechen ließ, was aber dem treuen Schüler des Kreuzes seine Ruhe, seinen Frieden und seine Liebe nicht zu rauben vermochte, wie dies noch jetzt aus den Schriften zu entnehmen ist, deren Abfassung in jene Zeit fällt. Indessen hat er keinen Augenblick das lebendige Bewußtsein, ein Glied der streitenden Kirche und insbesondere seines zugleich angefeindeten Ordens zu sein, verloren. Die aus Auftrag seines Obern vor dem Papste Alexander IV. zu Anagni geschehene mündliche Vertheidigung und die gegen die Feinde der Mendikanten-Orden gerichtete Schrift des heil. Thomas hat wohl das Meiste dazu beigetragen, diesen den Einfluß auf das öffentliche und kirchliche Leben, dessen man sie gänzlich berauben wollte, zurückzugeben und für die Zukunft sicher zu stellen. Ihn selbst aber, den unerschrockenen und umsichtigen Kämpfer für Recht und Wahrheit, der mittlerweile das Licentiat und Doctorat erhalten hatte, zeichnete der fromme König Ludwig IX. durch sein besonderes Vertrauen, sein Orden durch Uebertragung der Ausarbeitung einer neuen Studienordnung, die zu besseren Gesinnungen zurückgekehrte Universität durch Verlängerung seines Lehramtes über die nach den Statuten übliche Zeit von 3 Jahren aus. Doch der Papst Urban IV. rief den nun bewährten Streiter auf einen andern Kampfplatz, in den Mittelpunkt der streitenden Kirche Gottes auf Erden. In Rom wies zwar Thomas den angebotenen Purpur mit unerschütterlicher Standhaftigkeit zurück, verfaßte aber auf Geheiß des Oberhauptes der Kirche eine Schrift „gegen die Irrthümer der Griechen", welche von diesem an den Kaiser Michael VIII. Paleologus nach Constantinopel gesendet wurde, sowie eine zweite auf Ansuchen eines orientalischen Priesters, deren Inhalt vielleicht in kommenden Zeiten noch eine erfolgreichere Bedeutung gewinnen wird. An seinen religiösen und wissenschaftlichen Vorträgen hatten außer Rom auch mehrere Städte Italiens, insbesonders die berühmte Universitätsstadt Bolognia einen mit Dank und Bewunderung hingenommenen Antheil, an der rasch sich mehrenden Zahl seiner Schriften aber der ganze christliche Erdkreis. Dabei fand der große Lehrer noch immer Zeit, auch Einzelnen seine Aufmerksamkeit zu widmen, deren Frucht unter Anderen die Bekehrung zweier angesehenen Rabbiner gewesen. Auch die Ergänzung des kirchlichen Festcyclus durch Eines der erhebendsten Feste, bei welchem noch immer in allen katholischen Ländern seine erhabenen Hymnen wiederklingen, knüpft sich an seinen Namen. Die Bulle Clemens IV,

welche ihm das Erzbisthum Neapel übertrug, mußte bei demjenigen, welcher bereits den Purpur ausgeschlagen und den Glanz des elterlichen Hauses verlassen hatte, um in evangelischer Armuth zu leben, natürlich ohne Erfolg bleiben. Dagegen zog er auf das Geheiß seiner Obern mit Freuden als einfacher Mönch und Lehrer nach jener Stadt, wo er mit um so größerem Jubel aufgenommen wurde, als er zuvor den Städten Bolognia, Rom und Paris, welche ihn wieder zu besitzen verlangten, sozusagen abgerungen werden mußte. Bis zu dieser Stunde gibt dort die Inschrift einer Marmorplatte im Kloster der Dominikaner Zeugniß von der Mühe, die sich Karl I. gegeben, um ihn zu gewinnen, sowie von der unbegrenzten Achtung und Liebe, womit ihn die große Anzahl seiner Schüler an demselben Orte umgeben hat, an welchem er, wie seine Familie befürchtete, durch seinen Eintritt in einen Mendicanten-Orden eine seiner harrende glänzende Zukunft zu Grabe tragen würde. Doch sein Tagewerk war nahezu vollbracht. Es nahte der Abend der Ruhe heran, an welchem er den Lohn seiner Mühewaltung aus den Händen desjenigen empfangen sollte, dem er auf die Frage: „Thomas! du hast schön von mir geschrieben; welchen Lohn verlangst du?“ geantwortet hatte: „Keinen geringeren, als dich selbst.“ Fortan beschäftigt er sich fast nur mehr mit dem in den heil. Urkunden niedergelegten göttlichen Worte, dessen Sinn er unter Gebet und Fasten zu erforschen sucht. Mächtiger, als früher, fühlt er sich von einer höheren, unsichtbaren Welt angezogen, so daß die niedere, sichtbare ihre Anziehungskraft für ihn fast gänzlich verliert. Er lebt so abgezogen von dem Irdischen, daß er selbst Speise zu nehmen vergißt und daher von seinem unzertrennlichen Gefährten und Ordensgenossen Renald an die Pflicht der Selbsterhaltung erinnert werden muß. Die außerordentlichen Offenbarungen, welcher er wie der Weltapostel (vergl. II. Cor. XII. I. sq.) im erhöhten Maße gewürdiget wird, machen den Glanz alles irdischen Wissens erbleichen. Alles, was er gelehrt und geschrieben hat, erscheint ihm als gering vor dem, was ihm also mitgetheilt worden (Talia mihi sunt revelata, quod ea, quae scripsi, et docui, modica mihi videantur). Gott, den er sein ganzes Leben lang gesucht, hat ihn ganz an sich gezogen. Indessen sollte er noch einmal die Angelegenheiten des irdischen Reiches Christi zu führen auf sich nehmen. Gregor X. fordert den gewaltigen Kämpfer für die Einheit der Kirche durch ein eigenes Breve auf, zu dem für die Vereinigung der orientalischen und occidentalischen Kirche zusammen berufenen Concil nach Lyon zu gehen. Gott hat es ihm wohl kund gethan, daß seine letzte Stunde nahe und dieser Auftrag für ihn nicht mehr ausführbar sey, aber er will in der Uebung des stets ihm heiligen Gehorsams sterben. Darum macht er sich ohne Verzug auf den Weg. Nicht weit von Neapel auf dem Schlosse seiner Nichte Franziska von Aquin

befällt ihn jene Krankheit, welche ihm den Tod, zu dem er sein ganzes Leben hindurch sich vorbereitet, bringen soll. Er will aber nicht in einem Prunkgemache, sondern in der einfachen Zelle eines Klosters, nicht auf dem Rückwege von dem ihm bezeichneten Ziele, sondern in der Annäherung zu demselben sein irdisches Daseyn enden. Indessen ist kein Haus seines Ordens, sondern nur mehr Fossa-Nuova zu erreichen. Die Jünger des heil. Bernhard widmen ihm dort die opferwilligste Pflege und unbegrenzte Hochachtung, so daß sie das Holz, welches in seinem Gemache verbrannt werden soll, aus dem Walde auf ihren eigenen Schultern zum Kloster bringen. Dafür eröffnet sich ihnen ein weites Feld heiliger Nacheiferung, denn der Kranke erbaut sie durch seine Geduld, durch seine Ruhe und Heiterkeit, durch sein ganzes himmlisches Wesen und stimmt vor ihnen den Schwanengesang der Liebe an, jener Tugend, welche, wie er in seinen Schriften sagt, unter allen Tugenden allein jenseits in ihrer ganzen Wirklichkeit fortbestehen wird, indem er auf ihr Verlangen bei der Erklärung des hohen Liedes mit sterbender Stimme die geheimnißvolle Vereinigung der Gott liebenden Seele mit dem Gegenstande ihrer Sehnsucht enthüllt. Ehe er vor dem Richterstuhle des höchsten Richters erscheint, geht er mit sich selbst ins Gericht und empfängt nach abgelegter allgemeiner Beicht unter dem üblichen Bekenntnisse seines Glaubens an die Gegenwart Christi das allerheiligste Sacrament des Altars auf dem mit Asche bestreuten Boden liegend, und bald, zur Vollendung seiner Buße, die Oelung der Sterbenden.

Am 7. März 1274 stieg dieser Stern der Wissenschaft und Heiligkeit zum Himmel empor, nachdem er seit 1226 die irdische Finsterniß in den weitesten Kreisen erleuchtet hatte. Die Nachricht von seinem Hinscheiden, welche Einzelnen wunderbar mitgetheilt worden war, eilte durch alle Länder des christlichen Erdkreises und verbreitete allenthalben tiefe Erschütterung und Trauer, denn das Gefühl, ein großes göttliches Gnadengeschenk verloren zu haben, war allgemein. Die Leichenrede des Bruders Renald war nur ein Ausdruck dieses Gefühles. Doch der große Schmerz über einen solchen Verlust wich bald dem Bewußtsein, daß die Kirche einen Heiligen und Fürsprecher mehr im Himmel habe, und daß man in seinen Schriften zum Theil wenigstens noch den Schatz seines Wissens besitze. Die Gläubigen drängen sich daher in Schaaren zu seinem Grabe, und wunderbare Heilungen sind die Frucht ihres Vertrauens. Die Schüler des heiligen Bernhard und Dominikus streiten sich um die irdischen Ueberreste des großen Lehrers. Die Doktoren der Universität Paris verlangen, da sie ihn „lebendig nicht mehr zurück erhalten könnten, wenigstens seine Gebeine" und die von dem englischen Lehrer in Paris angefangenen und nun, wie sie vermuthen, vollendeten Schriften. Das Oberhaupt der Kirche aber Johann XXII. nimmt denjenigen, welchen

das christliche Volk schon längst mit seiner Verehrung umgeben hatte, unter die Zahl der Heiligen auf. Die Canonisations-Bulle erwähnt außer den erhabenen, im heroischen Grade geübten Tugenden und den gewirkten Wundern dieses „Morgensterns (stella matutina) unter den Heiligen", der Kirchlichkeit seiner Lehre und des hohen Werthes seiner Schriften, die er „nicht ohne besondere höhere Eingebung (non absque speciali Dei infusione)", und mit unglaublicher Schnelligkeit (Thomas dictirte nicht selten 3 bis 4 Schreibern zu gleicher Zeit Abhandlungen über die entgegengesetztesten Materien in die Feder) vollendet hat.

Wenn je Einer, so hat dieser Verstorbene es verdient, auch jetzt noch zu reden. Defunctus adhuc loquitur. Hebr. XI. 4.

Ueber den ethischen Gehalt der Schriften des heiligen Thomas im Allgemeinen.

Will man die große Aufgabe, welche die mittelalterliche Theologie sich gestellt hat, mit Einem Worte aussprechen, so kann man sagen: Harmonische Verbindung, ja gewissermaßen Verschmelzung der Theologie mit der Philosophie, ist das Ideal gewesen, welchem sie entgegen rang. Der Gedanke, daß zwischen der menschlichen und der höchsten Vernunft und ihren Aussprüchen in der Offenbarung kein wahrer und wirklicher Widerspruch sein könne, daß vielmehr beide der Hauptsache nach sich friedlich zusammenfinden müssen, da sie Einer und derselben Quelle entstammen und zu Einem und demselben Zwecke gegeben sind, nemlich zur Vermittlung der innigsten Verbindung des vernünftigen Geschöpfes mit seinem Schöpfer; dieser in sich wahre Gedanke hatte den Gelehrten des Mittelalters jene keineswegs spaltende und trennende, sondern ihrer Natur nach versöhnende Aufgabe gestellt. Bei allem Hange aber zur Speculation brachte es der Geist jener Zeit mit sich, allenthalben vor Allem eine positive in sich bestimmte Grundlage zu suchen und erst von hier aus in das weite Meer der Forschungen hinauszusteuern, dabei aber stets jenen unverrückbaren Ausgangs-Punkt im Auge zu behalten. Man war noch nicht in jenem, einer späteren Zeit vorbehaltenen Wahne befangen, als wäre es die Hauptaufgabe des Forschers, sozusagen schaffend aus Nichts, Unerhörtes und Neues der erstaunten Welt vor die geblendeten Augen zu führen, sondern man begnügte sich, von Gegebenem auszugehen und ergründend, erweiternd, ergänzend und berichtigend die Grenzen des dem menschlichen Geiste zugewiesenen Gebietes der Wahrheit so viel als möglich zu umspannen. Man hatte dabei aber noch immerhin ein Vertrauen in die Kraft und Wahrheitsfähigkeit des menschlichen Geistes und glaubte daher, daß selbst auch in den Systemen der heidnischen Philosophen Lichtfunken sich finden lassen müßten, welche an die Fackel der Offenbarung gehalten mit dieser in Einen Lichtstrom zusammenzugehen vermöchten. Zweigetheilt war indessen bis dahin die Herrschaft auf

dem Gebiete der Philosophie gewesen. Plato, der Philosoph der Ideen, und Aristoteles, der Philosoph des Verstandes, führten das gebietende Scepter. Brachte aber auch die Annahme Eines höchsten, geistigen, gerechten und freien Wesens, die Ahnung und das Verlangen nach Unsterblichkeit der Seele, das dunkle Bewußtsein um einen Abfall der Menschheit von Gott, die Sehnsucht nach einer höhern Offenbarung und Heiligung Plato dem Christenthume sehr nahe (weßwegen er auch nie ganz unbeachtet bleiben konnte): so sagte doch dem das Eine in das Viele spaltenden und aus der Vielheit in die Einheit wieder zurücknehmenden Geiste der Zeit, welcher nicht Ruhe, sondern Bewegung um der Ruhe willen suchte, die Dialektik und der Empirismus des Philosophen von Stagira mehr zu. Obwohl man zumeist nur mittelbare Kenntniß von seinen Schriften hatte, so widmete man sich doch dem Studium derselben mit ungewöhnlichem Fleiße. Die größten Geister des Jahrhunderts verschmähten es nicht, Commentare zu denselben zu schreiben. Wäre daher auch der heil. Thomas nicht ein treuer Spiegel aller großen und vorherrschenden Strebungen seiner Zeit, so würde ihn schon das Beispiel eines Alexander von Hales, insbesondere aber seines Lehrers Albertus Magnus, welcher die meisten damals bekannten Schriften des Aristoteles commentirt hat, auf diesen Philosophen hingeleitet und ein Interesse für denselben in ihm geweckt haben. Wir besitzen daher in der That auch mehrere Commentare, welche der heil. Thomas mit großer Klarheit und umfassender Sachkenntniß, wenn auch mit Vernachlässigung der Form (so z. B. fängt eine Unzahl von Abschnitten mit den stereotypen Worten an: Postquam Philosophus etc.), über verschiedene Bücher des Aristoteles abgefaßt hat. Da es die Hauptabsicht des Verfassers derselben ist, den richtigen Sinn der aristotelischen Philosophie zu bestimmen, so erfahren wir daraus hauptsächlich auch nur die Ansichten des Aristoteles, wie man ihm dieselben eben zuschrieb. Indessen sind doch auch manche Bemerkungen eingestreut, welche die Anschauungsweise des heil. Thomas selbst darstellen.

Unter allen Commentaren des heil. Thomas zu den Schriften des Aristoteles (mehrere derselben haben mit seiner Sittenlehre nichts gemein, oder stehen nur in entfernter Beziehung zu derselben) hat für unseren Zweck am meisten Bedeutung seine Erklärung zu der Ethik desselben.

Zufolge der Darstellung des Wilhelm de Thoko, eines Dominikaners, welcher den heil. Thomas selbst sah, ihn lehren und predigen hörte, auch in der Folge dessen Canonisation vorzüglich förderte und als Zeuge geschehener Wunder auftrat, hat der Heilige seinen Commentar zur Ethik des Aristoteles in sehr frühem Lebensalter, da er noch zu Cöln als Schüler zu den Füßen Albert des Großen saß, geschrieben oder wenigstens angefangen. Wir hätten

nach einer Aeußerung desselben in dieser Schrift nicht so fast ein Werk des heil. Thomas, als vielmehr seines Lehrers Albertus.[1]) Indessen hat der große Geist des heil. Thomas darüber gebrütet und seine Eigenthümlichkeit demselben aufgeprägt und eine Schüler-Arbeit geliefert, wie sie im Laufe der Zeiten nur höchst selten geliefert werden wird.

Die wenigen einleitenden Worte, welche Aristoteles seiner Ethik vorausschickt, gaben dem heil. Thomas Veranlassung, sich über den Begriff und das Verhältniß der Moral zu andern Wissenschaften auszusprechen. Es geschieht dies ohngefähr in folgender Weise: „Ordnen ist Sache des Weisen. Denn die Weisheit ist die Vollendung der Vernunft, welcher die Erkenntniß der Ordnung eigen ist. Die Sinne erkennen zwar auch gewisse Gegenstände; wie sich aber Ein Ding zum andern verhält, dies herauszufinden, kommt der Vernunft allein zu. Es gibt aber eine doppelte Ordnung der Dinge; ein Verhältniß der Theile eines Ganzen oder einer Mehrheit zu einander, z. B. der Theile eines Hauses, und überdieß eine Richtung der Dinge auf irgend einen Zweck. Die letztere Ordnung ist die edlere. So stehen, wie der Philosoph in seiner Metaphysik sagt, die Theile eines Heeres unter sich in geregeltem Verhältnisse wegen der Unterordnung des ganzen Heeres unter den Feldherrn. Das Verhältniß der Ordnung zur Vernunft kann aber ein vierfaches sein. Es gibt eine Ordnung, welche die Vernunft nicht schafft, sondern nur ihrer Betrachtung unterwirft, wohin z. B. die in der Natur herrschende Ordnung gehört. Es gibt aber auch eine andere Ordnung, welche die betrachtende Vernunft schafft; so die Ordnung in ihren eigenen Thaten, indem sie nemlich die Begriffe in das rechte Verhältniß zu einander setzt, so wie die Zeichen der Begriffe, nemlich die dieselben ausdrückenden Worte. Die Vernunft kann aber auch durch Nachdenken Ordnung in die Thätigkeit des Willens bringen. Dasselbe vermag sie in Bezug auf die Außendinge, etwa ein Haus oder ein Schiff. Entsprechend diesen verschiedenen Ordnungen, gibt es auch verschiedene Wissenschaften. Die natürliche Philosophie (die Metaphysik mit einbegriffen) hat zum Gegenstande die Ordnung der Dinge, welche die Vernunft betrachtet, aber nicht hervorbringt. Die Ordnung, welche die sinnende Vernunft in die eigene Thätigkeit bringt, gehört der rationellen Philosophie an, welche das gegenseitige Verhältniß der Theile einer Rede und der Principien unter sich und zu den daraus

---

[1]) Posthaec autem praedictus Magister Albertus cum librum Ethicorum cum quaestionibus legeret, Frater Thomas Magistri lecturam studiose *collegit et redegit* in scriptis, opus, stylo disertum, subtilitate profundum, sicut a Fonte tanti Doctoris haurire potuit, qui in scientia omnem hominem in sui temporis aetate praecessit. S. dessen Leben des heil. Thomas in den actis Sanctorum c. III. n. 13.

gezogenen Folgerungen in Erwägung zieht. Die Moral-Philosophie hat zum Gegenstande die Ordnung der freien Handlungen. Diejenige Ordnung aber, welche die betrachtende Vernunft in die äußeren Erzeugnisse und Werke des menschlichen Geistes bringt, fällt den mechanischen Künsten als ihr Antheil zu. So ist es also Aufgabe der Moral-Philosophie, auf welche hier zunächst das Absehen gerichtet ist, die menschlichen, mit vernünftiger Erkenntniß und Freiheit vollbrachten Handlungen in ihrem Verhältnisse zu einander und zum Zwecke in Betrachtung zu ziehen. Wie daher das Subjekt der natürlichen Philosophie die Bewegung ist oder die bewegliche Sache, so ist Subjekt der Moral-Philosophie die menschliche, auf den Zweck gerichtete Thätigkeit, oder auch der Mensch, insoferne er freiwillig wegen eines Zweckes thätig ist. Weil aber der Mensch von Natur aus ein sociales Wesen ist, da er zur Erhaltung seines Lebens Vieles braucht, was er sich nicht selbst verschaffen kann, so ist er auch als Theil und Glied eines größeren Ganzen, welches ihm bei Befriedigung der Bedürfnisse des Lebens beisteht, aufzufassen. Der Mensch bedarf aber der Hilfe einer größeren Mehrheit in doppelter Weise. Sie muß ihm das schaffen, was zum gegenwärtigen Leben unumgänglich nothwendig ist. Dies vermittelt ihm die Familie. Von den Eltern hat der Mensch das Leben, die Nahrung, die Erziehung. In gleicher Weise unterstützen sich alle einzelnen Familien-Glieder in der Sorgfalt für die unentbehrlichen Lebensbedürfnisse. Der Mensch will aber nicht bloß überhaupt, sondern er will auch gut, anständig und behaglich leben. In diesem Streben kömmt ihm der Staat zu Hilfe, welcher nicht blos viele Künste und Gewerbe fördert, die eine Einzige Familie allein nicht ausüben könnte, sondern auch in sittlicher Beziehung wohlthätig eingreift, indem er dem Uebermuthe Einiger, welchen die Familienhäupter nicht mehr zu brechen im Stande sind, durch Androhung von Strafen hemmend entgegentritt. Darum kann die Moral-Philosophie in drei Theile abgetheilt werden. Der erste, monastische Theil hat die auf den Zweck gerichteten Handlungen des Einzelnen zum Gegenstande; der zweite, ykonomische, betrachtet die Wirksamkeit der Familie; der dritte, politische Theil die Thätigkeit der bürgerlichen Gesellschaft."

Aristoteles handelt in seinen zehn Büchern der Ethik vorerst von seiner Absicht, von der Behandlungsweise des Stoffes, von der Beschaffenheit derjenigen, welche die Ethik mit Erfolg zum Gegenstande ihres Studiums machen wollen. Es werden die Vorbedingungen zur Ausführung des Vorhabens angegeben und dann wird dieses letztere selbst dargelegt. Daran schließt sich die Erörterung über die Nothwendigkeit des Zweckes und das Verhältniß der Habitus und Acte zum Zwecke. Alle wahrhaft menschlichen Handlungen haben eine Richtung auf einen Zweck. Der Zwecke aber gibt es mannigfaltige, die indessen zu einander in Beziehung stehen und einen letzten und höchsten Zweck über

sich haben. Es gibt zwei Principien der menschlichen Handlungen, nemlich Erkenntniß und Wille. Bei der Intelligenz hat man eine speculative und praktische Seite derselben, beim vernünftigen Begehrungs-Vermögen die Wahl und die Ausführung zu unterscheiden. Erkennen ist Sache der speculativen, Können (die Kunst) Sache der praktischen Vernunft; die Wahl ist die innere, die Ausführung die äußere That des Willens. Alles dies zielt auf etwas Gutes (die Glückseligkeit) als dessen Zweck ab. Die Kenntniß des Guten aber wird gefördert durch die Erkenntniß der Tugend, welche mit demselben resp. der Glückseligkeit in einem inneren Zusammenhange steht. Darum ist weiter von der Tugend überhaupt die Rede, von den moralischen und intellectuellen Tugenden, von ihrem Wesen, ihren Gründen, ihren Kennzeichen, ihrer Genesis, so wie auch von dem, was dieselben vernichtet. Daran schließt sich die Lehre von dem Unfreiwilligen und von dem Freiwilligen, von der Wahl und dem Willen, durch welche die Abhandlung über die Tugend überhaupt und jene über die einzelnen, insbesondere die Cardinal-Tugenden durchschnitten ist. Neben den Tugenden sind zunächst immer auch die denselben entgegengesetzten Laster besprochen. Der Tugend der Freigebigkeit ist das Laster der Verschwendung und der Illiberalität, der Kargheit und Knauserei; den Vorzügen einer großmüthigen Seele die Selbstüberschätzung und die Kleinmüthigkeit; der Sanftmüthigkeit ist der Zorn; der Leutseligkeit das unfreundliche, zänkische Wesen und die Schmeichelei; der Wahrhaftigkeit die vielgestaltige Lügenhaftigkeit ꝛc. unmittelbar an die Seite gesetzt. Dabei wird auf die Erörterung des Einzelnen ein besonderer und wiederholt ausgesprochener Werth gelegt. Namentlich wird die Cardinal-Tugend der Gerechtigkeit mit Ausführlichkeit behandelt und tief in das Einzelne eingegangen. Dasselbe ist der Fall bei jener Klasse von Tugenden, auf welche die neueren Moralisten fast gar keinen Werth mehr zu legen scheinen, als wäre die Intelligenz nicht auch, wie der Wille, ein von dem Schöpfer dem Menschen gegebenes Talent, mit welchem er wuchern soll, nemlich bei den intellectuellen Tugenden. Man kann sagen, daß die Tugend der Enthaltsamkeit und das derselben entgegengesetzte Laster der Unenthaltsamkeit den einzigen Inhalt des ganzen siebenten Buches ausmachen, da das, was dort über die Trauer, die Lust und das Vergnügen gesagt wird, in engste Beziehung zu jenen beiden gebracht ist, wie dies auch schon in der Natur der Sache liegt. Die Freundschaft, ein dürftiges Surrogat der nichtchristlichen Welt, für die universelle, christliche Liebe, spielt in den ethischen Schriften der Alten eine große Rolle. Dieselbe ist auch in der Ethik des Aristoteles reichlich bedacht. Sie füllt das ganze achte und neunte Buch. Mit demjenigen aber, was bereits im ersten Buche schon die Aufmerksamkeit des Aristoteles auf sich gezogen hat, wird das

Ganze vollends abgeschlossen, nemlich mit der Betrachtung der Natur und des Wesens, der Eigenschaften und Erfordernisse der Glückseligkeit.

Die Art und Weise, wie der heil. Thomas die Ethik des Aristoteles commentirt, ist dem Wesen nach dieselbe, wie bei dessen Commentaren zu andern Schriften dieses Philosophen. Thomas geht selten über den Gedanken des Aristoteles hinaus. Erforschung und Auseinanderlegung des richtigen Sinnes der zur Erklärung gewählten Schrift ist ihm die Hauptsache. Daher wird die aristotelische Ethik von Absatz zu Absatz commentirt. Dabei wird jedoch von Zeit zu Zeit auf das früher Abgehandelte zurückgeblickt und der Zusammenhang des Späteren mit dem Früheren nachgewiesen. Kurze Uebersichten sind an die Spitze der einzelnen Bücher, so wie jedes einzelnen Unterabschnittes, jeder Lection gesetzt. Bei diesen einleitenden Uebersichten tritt die spaltende und theilende Manier der Scholastik (wozu namentlich die Verstandes-Erzeugnisse des Aristoteles hervorstehende Anhaltspunkte darboten) auf das Entschiedenste hervor. [1]) Auch ist auf die Grundlage, welche das sonstige wissenschaftliche Verfahren der Scholastiker in dem aristotelischen Systeme hat, auf eine unzweideutige Weise hingewiesen. Diese Nachweisung geschieht unter Anderm z. B. an der Art und Weise, wie Aristoteles von der Tugend der Enthaltsamkeit und dem derselben entgegengesetzten Laster der Unenthaltsamkeit handelt. Aristoteles hat insbesondere hier der Antithese, resp. dem Zweifel

---

[1]) Um die Art und Weise, wie dies geschieht, anschaulich zu machen, wollen wir ein paar Stellen ausheben und hieher setzen. Wir wählen eine einleitende Uebersicht zu einem ganzen Buche und eine zweite zu einer Lection. Das vierte Buch wird mit den Worten eingeleitet: Postquam Philosophus determinavit de virtutibus moralibus, quae sunt circa passiones, hic determinat de virtute justitiae, quae est circa operationes et dividitur in partes duas. In quarum prima determinat de justitia proprie dicta; in secunda determinat de justitia metaphorica, ibi (Utrum autem contingit sibi ipsi injustum facere etc.) Circa primum duo facit. Primo determinat de virtute justitiae. Secundo determinat de quadum virtute sc. epyichia, quae est communis justitiae directiva ibi (De epyichia in illud etc.) Circa primum duo facit. Primo dicit, de quo est intentio. Secundo exequitur propositum ibi (Videmus utique etc.) Circa primum duo facit. Primo ostendit, de quo intendat, quia justitia et injustitia. Et ponit tria circa justitiam consideranda, in quibus differt justitia a supradictis virtutibus etc. Dieselbe Manier finden wir bei den einleitenden Uebersichten zu den einzelnen Lectionen. So z. B. beginnt der Commentar zur 7. Lesung des dritten Buches mit den Worten: Postquam Philosophus determinavit de electione hic determinat de consilio. Et primo de consilio secundum se. Secundo per comparationem ad electionem ibi (Consiliabile autem etc.) Circa primum duo facit. Primo ostendit, de quibus debeat esse consilium. Secundo determinat de modo et ordine consiliandi ibi (Consiliamur autem non de finibus etc.) Circa primum duo facit. Ostendit, de quo est intentio. Secundo exequitur propositum ibi (De aeternis autem etc.) Circa primum duo facit. etc.

einen nicht unbedeutenden Spielraum eingeräumt und sodann durch Lösung der gemachten Einwendungen die Wahrheit zu gewinnen gesucht. Der heil. Thomas hebt dieses Verfahren in seinem Commentare ausdrücklich hervor und zwar in einer Weise, daß man annehmen muß, er erkenne demselben eine weitgreifende Berechtigung zu.[1])

Daß die aristotelische Ethik in der Auffassungsweise, wie sie sich im Commentar des heil. Thomas zu derselben ausspricht, bloß oberflächlich und vorübergehend den Geist des Letzteren, ohne weiter darin eine Spur zurückzulassen, berührt habe, wird sicherlich derjenige nicht behaupten, welcher jenes wahrscheinlich erste ethische Produkt mit den später verfaßten Schriften des heil. Thomas, in welchen moralische Gegenstände behandelt werden, zusammenhält. Es ist übrigens gar nicht einmal nothwendig, den ganzen Commentar zur Ethik des Aristoteles, z. B. mit dem ethischen Inhalte der theolog. Summe zu vergleichen, um den Einfluß der aristotelischen Ethik auf die Moral des heil. Thomas zu erkennen; es genügt zu diesem Ende nur über eine oder die andere specielle Materie, z. B. die Gerechtigkeit, die Glückseligkeit in beiden erwähnten Schriften nachzulesen. Wir begegnen da und dort nicht nur oft denselben Begriffsbestimmungen und Eintheilungen, sondern auch sogar manchmal denselben Beispielen und Gleichnissen. Deßohngeachtet würde derjenige gar sehr im Irrthum seyn, welcher glaubte, auch in den Schriften des heil. Thomas sey nichts, als aristotelische Sittenlehre zu finden. Thomas verhält sich sonst gegen Aristoteles durchaus selbstständig. Er nimmt von demselben, was er für wahr und brauchbar hält. Die christliche Ethik aber auf ein vergängliches philosophisches System zu stellen, fiel ihm von ferne nicht ein. Der von Aristoteles gegebene Rahmen wäre auch gar nicht im Stande gewesen, den ganzen reichen Inhalt der christlichen Ethik zu fassen. Liefert die aristotelische Ethik in Bezug auf die Materien, welche der christlichen Moraltheologie mit der Moral-Philosophie gemein sind, aller Anerkennung werthe Beiträge, so trägt sie doch auch die

---

[1]) Ostendit modum procedendi. Et dicit, quod oportet hic procedere sicut in aliis rebus, ut sc. *positis his, quae videntur probabilia circa praedicta, prius inducamus dubitationes et sic ostendemus omnia, quae sunt maxime probabilia* circa praedicta et si non omnia, quia non est hominis, ut nihil a mente ejus excidat, ostendemus plurima ut principalissima, quia *si in aliqua materia dissolvantur difficultates et derelinquantur quasi vera illa, quae sunt probabilia, sufficientur est determinatum.* Das wirkliche Verfahren des Aristoteles in Bezug auf die oben angegebene Materie schildert Thomas kurz mit den Worten: Postquam Philosophus positis quibusdam probabilibus circa continentiam et incontinentiam, *movit circa singula dubitationes,* hic accedit ad solvendum. In 7 Ethic. lect. 1. 2. 3.

Kennzeichen großer Dürftigkeit und Mangelhaftigkeit an sich. Der Standpunkt der Erörterung ist durchaus der niedere, irdische, worauf der heil. Thomas in seinem Commentar wiederholt hinweist. Die eigenthümlichen Lehren und Grundsätze der christlichen Moral, welche den Gesichtskreis für das forschende geistige Auge so sehr erweitern, ja dem ganzen Denken, Wollen und Thun des Menschen neue Gebiete anweisen, neue Beziehungen geben und eine neue Art und Weise der Wirksamkeit nahe legen, finden sich natürlich in der Ethik des heidnischen Philosophen nicht. Da ist der Idee Gottes, des κατ' ἐξοχην Guten, durch welchen Alles Gute gut ist im Reiche der Natur und im Reiche des Geistes, nicht jener die ganze Ethik beherrschende Einfluß zugetheilt, der ihr gebührt. Die Lehre von der Unsterblichkeit, von der Belohnung und Bestrafung in einem jenseitigen Leben, und der darauf gerichteten Furcht und Hoffnung, diesen mächtigen Hebeln der Sittlichkeit, ist durchaus keine Stelle angewiesen. Da wird das Gute, so wie das Böse nicht in seinem tiefsten Grunde erfaßt. Da wird keine Wiedergeburt gefordert, nicht Demuth, die Grundlage des ganzen sittlichen Baues im Menschen, nicht Barmherzigkeit und Wohlthätigkeit mit Selbstaufopferung verbunden, nicht die erhabene Tugend der Virginität empfohlen, nicht die Vereinigung mit Gott als das höchste Ziel des vernünftigen Geschöpfes hingestellt. Alles ist da bloße Menschenlehre, und zwar nicht Lehre einer Gesammtheit, sondern nur Lehre eines Einzelnen. Da ist kein höheres, von Gott gegebenes Sittengesetz, da ist keine Gnade. Die göttlich verliehene Trias der theologischen Tugenden, dieses eigentliche Mark der christlichen Ethik, ist da eine unbekannte Sache. Von Ascese und höherer Mystik keine Spur. Es begreift sich daher (wovon auch der Augenschein überzeugt), daß das in später abgefaßten Schriften dargelegte ethische System des heil. Thomas nicht etwa bloß in Bezug auf die Art der Ausführung einzelner Punkte, die genauere Bestimmung und bessere Anordnung des Stoffes, sondern auch in Bezug auf die Grundlage, den Umfang und den Inhalt von der aristotelischen Ethik wesentlich sich unterscheiden mußte. Ein offenes, von Vorurtheilen nicht geblendetes Auge kann den ungeheueren Unterschied zwischen der aristotelischen Sittenlehre und der Ethik des heil. Thomas unmöglich verkennen.

Viel Ethisches ist auch unter demjenigen, was der heil. Thomas als Erklärung zu den vier Büchern des Petrus Lombardus geschrieben hat.

Nach Wilhelm von Thoko fällt auch diese literarische Arbeit noch in die früheren Lebensjahre des heil. Thomas.[1]) Sie ist jedoch ungleich selbstständ-

[1]) Unde scripsit in Bacellaria et in principio sui magisterii super 4 libros Sententiarum. Guel. de Thoco. Vita St. Thom. in act. SS. c. III. n. 15.

diger gehalten, als die Commentare zu Aristoteles. Darauf macht schon der erwähnte Biograph des heil. Thomas aufmerksam.[1]) Dieses Werk ist daher auch nicht als Commentar bezeichnet, sondern hat den Titel: Scriptum in primum, secundum etc. Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Aus diesem Grunde sahen sich die Herausgeber desselben auch veranlaßt, ein doppeltes Verzeichniß anzufertigen, wovon das erstere die Distinctionen des Lombarden das zweite die denselben keineswegs immer ganz entsprechenden Quästionen des heil. Thomas enthält. In dieser Schrift findet sich die eigenthümliche, scholastische Methode mit ihren stereotypen Formen in vollkommenster Ausprägung. Sie hat mit den Commentaren zu Aristoteles das gemein, daß, wie dort, so auch hier, den einzelnen Büchern und Abschnitten resp. Distinctionen, den Stoff gleichsam in seine Theile zerbröckelnde Uebersichten vorausgeschickt werden. Ueberdies aber wird der Inhalt jeder Distinction des Lombarden in eine Anzahl von Fragen aufgelöst. Unmittelbar an die Frage schließen sich jedesmal mehrere Einwendungen gegen die in derselben bereits angedeutete Wahrheit an. Der Antithese folgt dann unter der Aufschrift „Contra" in eine Art Formel gebracht, die These, sodann die ausführlichere Vertheidigung derselben und endlich die Lösung der vorgebrachten Einwendungen.[2])

In der Einleitung zum Ganzen wird die Theologie als von Gott kommende Weisheit dargestellt. Ihr Gegenstand ist Gott oder was zu Gott in Beziehung steht.[3]) Obwohl sonst verschiedene Objekte umfassend, ist sie

---

[1]) Opus stylo disertum, intellectu profundum, apertum intelligentia et *novis articulis dilatatum* ... Visus est humanas funditus intellexisse scientias et summum gradum sui studii fixisse in sapientia divinorum, quibus *noviter* videbatur instructus et gustu divinae sapientiae delectatus etc. l. c.

[2]) So z. B. wird der Inhalt der 29 distinct. des dritten Buches in 8 Fragen aufgelöst, die in eben so vielen „Artikeln" ihre Beantwortung erhalten. Unter diesen steht z. B. an vierter Stelle die Frage: Utrum in dilectione Dei possit haberi respectus ad aliquam mercedem? Darauf folgt unmittelbar die Objection: Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod non possit in dilectione Dei haberi respectus ad aliquam mercedem, quia Joh. X mercenarius vituperatur. Sed mercenarius dicitur, qui mercedem quaerit. Ergo dilectio Dei ex charitate non admittit respectum mercedis. Nachdem hierauf noch 4 andere Objectionen vorgebracht worden, heißt es: Sed contra. Sicut dicitur in glo. Mth. I. Spes generat charitatem, sed spes est exspectatio mercedis. Ergo charitas potest esse cum intuitu mercedis etc. Mit dem stereotypen Worte „Respondeo" wird dann die weitläufigere Erörterung und der Beweis des aufgestellten Satzes eingeleitet und, nachdem die obige Frage wirklich gelöst ist, mit den gleichfalls immer wiederkehrenden Worten: Ad primum, ad secundum etc. dicendum auf die gemachten Einwendungen geantwortet.

[3]) Omnia, quae in hac scientia considerantur, sunt aut Deus, aut ea, quae ex Deo et ad Deum sunt, inquantum hujusmodi . . . Unde quanto aliquid magis accedit ad veram rationem divinitatis, principalius consideratur in hac scientia.

doch nur Eine Wissenschaft. Denn das theologische Erkennen ist ein Erkennen in dem Einen göttlichen Lichte. Wie in der Metaphysik alle erkennbaren Dinge im Seyn: so schließen sich in der Theologie alle in Gott zusammen, von welchem und für welchen Alles ist, jedoch so, daß hier nicht, wie in der Metaphysik eine bloß allgemeine (insofern sie nemlich sind), sondern auch eine specielle Erkenntniß der Dinge statt hat, da das allerdings in sich Eins bleibende göttliche Licht die Kraft hat, auch das Besondere zu offenbaren. Diese Einheit der theologischen Erkenntniß wird dadurch nicht aufgehoben, daß dieselbe nicht bloß auf göttliche, sondern auch auf menschliche Thaten gerichtet ist. Denn die Tugend, welche der Theologe zum Gegenstande seiner Betrachtung macht, ist nicht Menschen-, sondern Gottes Werk. Deßohngeachtet hat die Theologie zwei Seiten, eine speculative und eine praktische. Denn die göttliche Weisheit vollendet den ganzen Menschen, leitet ihn also eben sowohl zur Vollbringung des Guten, als zur Erkenntniß der Wahrheit an.[1])

Das Ethische ist in dieser Schrift ganz in das Dogmatische verschlungen. Nachdem der Unterschied zwischen Genuß und Gebrauch angegeben und die Beziehung beider zu dem Schöpfer und dem Geschöpflichen erörtert ist, betritt Thomas, von dem Lombarden geführt, alsogleich das dogmatische Gebiet. Die Discussionen des ersten Buches über Gottes Wesen, Werk und Eigenschaften, über die drei Personen in der Gottheit und ihre Beziehungen zu einander sind nur von einigen psychologischen Bemerkungen, von einer Abhandlung über die Charitas und einer zweiten über die Conformität des menschlichen Willens mit dem göttlichen durchwebt. Im zweiten Buche, in welchem der Lombarde den Geschöpfen sich zuwendet, ist der ethische Gehalt bedeutender. Es ist (ohne daß jedoch auf die Anordnung des Stoffes, wie der Augenschein zeigt, eine besondere Sorgfalt verwendet wäre) im Verlauf des Buches die Rede von der Versuchung, von der Sünde der Stammeltern, von der Erbsünde, von der Freiheit, von der Nothwendigkeit der Gnade zur Vollbringung des Guten, von der Tugend, von der menschlichen Mangelhaftigkeit, von der Fortleitung der Erbsünde auf alle Menschen, von dem Ursprung, der Natur und dem Wesen des Bösen, vom Zwecke, vom Unterschiede des Guten und Bösen und vom Verhältnisse des menschlichen Willens zu Beidem, sodann in zwei von einander getrennten Distinctionen vom Gewissen, von

---

[1]) Ista scientia, quamvis sit una, tamen perfecta est, et sufficiens ad omnem humanam perfectionem per efficaciam divini luminis, ut ex praedictis patet. Unde perficit hominem *et in operatione recta et quantum ad contemplationem veritatis, unde quantum ad quid practica est et etiam speculativa* etc. Hieraus erhellt, wie innig verbunden sich der heil. Thomas die Sittenlehre mit der Glaubenslehre dachte, da er sie als nothwendige Theile Einer und derselben Gotteslehre (Theologie) darstellt.

der Beurtheilung der sittlichen Würde und der Verwerflichkeit der menschlichen Handlungen, von der Ungleichheit und Eintheilung der Sünden ꝛc. Die Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen in dem Gott-Menschen Christus gibt dem Lombarden Veranlassung, sich im dritten Buche über die Gott gebührende Anbetung und die Nothwendigkeit der Reparation der menschlichen Natur auszusprechen. Die drei theologischen Tugenden, der Glaube, die Hoffnung, die Liebe werden umfassend erörtert. Dasselbe ist der Fall in Bezug auf die moralischen und die Cardinal-Tugenden (auch die intellectuellen sind nicht vergessen), so wie in Bezug auf die göttlichen Gaben. Dazwischen drängt sich die Betrachtung des thätigen und beschaulichen Lebens. Dem Zusammenhange der Tugenden unter einander ist eine eigene Distinction gewidmet. Mit Erörterungen über das Gesetz, besonders den Dekalog, über die Lüge, den Eid, den Ehebruch, den Diebstahl schließt sich das Buch ab. Thomas folgt dem Lombarden auf allen diesen Wegen in der von uns bereits näher bezeichneten Weise. Den Hauptinhalt des vierten Buches machen die Sacramente aus, die jedoch vorherrschend vom dogmatischen, liturgischen und kirchenrechtlichen Standpunkte aus betrachtet sind. Hier ist übrigens zwischenunter auch von anderen Materien der Ethik z. B. beim Bußsacramente von dem Almosen, von der Faste, vom Gebete, später bei der Ehe auch vom Gelübde und vom Aergernisse weitläufiger die Rede.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Erklärung des heil. Thomas, welche gewissermaßen als ein selbstständiges Werk desselben zu betrachten ist, durch Reichhaltigkeit des Inhaltes, durch Schärfe und Präcision der Gedanken, durch genaue Umgrenzung der Begriffe, insbesondere aber durch scharfsinnige Widerlegung all desjenigen, was als Antithese der These möglicher Weise entgegengesetzt werden kann, der Compilation des Lombarden, obwohl dieser ein ausgebreitetes Ansehen sich zu verschaffen vermocht hatte, nicht nur nicht nachsteht, sondern derselben an wahrhaft wissenschaftlichem Werthe bei weitem überlegen ist. Die Proben, welche wir in der Folge aus dieser Schrift des heil. Thomas beizubringen uns vorgenommen haben, werden hiefür den Beweis liefern.

Unter dem Titel Quaestiones disputatae haben wir von dem heil. Thomas mehrere theologische Erörterungen, die übrigens unter einander in keinem inneren Zusammenhange stehen. Mehrere derselben bewegen sich auf dem ethischen Gebiete. In der Erörterung de Malo wird vom Bösen im Allgemeinen gehandelt, von der Sünde, von der Ursache derselben, von der Erbsünde und deren Strafe, von dem menschlichen Wahlvermögen, von der läßlichen Sünde, so wie von den Hauptsünden im Allgemeinen und von jeder einzelnen derselben insbesondere. Die Quaestio de Anima enthält psychologische Untersuchungen. Die Tugend überhaupt, die theologischen und die Cardinal-Tugenden insbesondere, sowie die brüderliche Zurechtweisung sind

da mit ziemlicher Weitläufigkeit besprochen. Die Abhandlung de Veritate ist eine Art von Repertorium der verschiedenartigsten Gegenstände. Da ist unter Anderm die Rede von der Prophetie, der Verzuckung, von der höhern und niedern Vernunft, von der Syntereſis und dem Gewissen, vom Guten und dem Verlangen nach demselben, von der Freiheit, der Sinnlichkeit, den Leidenschaften ꝛc. Die Form ist in diesen Quästionen ganz dieselbe, wie in der Erklärung zu dem Lombarden. Die unter der Rubrik: Respondeo gepflogene Erörterung ist meist mehr ins Breite gezogen, als in dem oben erwähnten Werke und in der theologischen Summe. Der Stoff ist, wie der Titel schon aussagt, vorzugsweise als Gegenstand der Disputation aufgefaßt und behandelt. Darum ist die Anzahl der vorgebrachten Objectionen verhältnißmäßig sehr groß. In einigen Quästionen geht sie über die Ziffer zwanzig hinaus. Während in der theologischen Summe die Dreizahl bei den vorgebrachten Einwendungen oft wiederkehrt, können wir uns nicht erinnern, in der Schrift, von welcher wir sprechen, eine gleiche Beschränkung gefunden zu haben. Im Uebrigen findet sich hier keine Materie, die nicht auch in andern Schriften des heil. Thomas besprochen wäre. Auch eine besondere Erweiterung innerhalb der besprochenen Gegenstände ist nicht bemerkbar.

Hätte der heil. Thomas nichts Anderes geschrieben, als die Summe des katholischen Glaubens gegen die Heiden (Summa contra Gentiles), ein Werk, in Bezug auf welches man nicht weiß, ob man mehr den Scharfsinn seines Verfassers oder dessen gründliches Wissen und ausgebreitete Gelehrsamkeit anstaunen soll, so würde schon um dieser einzigen Schrift willen sein Name auf dem Gebiete der Literatur unsterblich geworden seyn. Sein Blick geht hier über die engen Schranken der Schule, ja über den Kreis der gläubigen Christen hinaus und senkt sich auf die Millionen von Ungläubigen, die das nicht kennen, oder wohl gar bestreiten, was ihm das größte Kleinod, der einzige Schatz seines Herzens ist. Er hat an die Mauren und Juden allein, wenn auch diese zunächst die Veranlassung zu dieser Schrift gegeben haben mögen, sicherlich nicht gedacht. Sein Gesichtskreis ist ein weiterer. Er blickt auf Alles, was dem Christenthum aus Haß feindlich, oder aus Unkenntniß gleichgiltig gegenüber steht. Auch in unseren Tagen noch würden daher diejenigen, welche zur Fahne des modernen Heidenthums geschworen haben, vorausgesetzt, daß sie einen guten Willen mitbrächten, diese Schrift gewiß nicht ohne Nutzen lesen. Die scholastische Form ist, wie es der vorgesteckte Zweck mit sich brachte, hier mehr in den Hintergrund getreten, als es in andern Schriften des heil. Thomas der Fall ist. Doch ist Alles genau begrenzt und umschrieben. Die Einwendungen werden zumeist gesondert und eben so die Lösungen derselben vorgetragen. Während es in unserer Zeit Mode zu werden droht, ohne alle Beibringung von

Gründen in den Tag hineinzureden und schlechthin unbewiesene Behauptungen in die Welt hinaus zu schleudern, während in unseren Tagen nicht Wenige sich fast einzig mehr darum zu bekümmern scheinen, durch die blendende Farbe eines blühenden Styles und durch einen gewissen geistreichen Firniß das Grab ihrer in sich selbst sich auflösenden, abgenützten oder wohl gar liederlichen und schlechten Gedanken zuzudecken: ist der heil. Thomas, dem Geiste seiner Zeit und seinem eigenen Genius folgend, in der Summe gegen die Heiden allen Ernstes bemüht, nicht etwa bloß Einen Grund, sondern soweit dies möglich war, mehrere Gründe für die Richtigkeit der von ihm aufgestellten Sätze aufzuführen, von denen dann jeder gesondert, also Mann für Mann, in den Kampf für die Wahrheit einzutreten hat und derselben, soviel an ihm ist, zur Stütze sich anbieten muß. Wer in dieser gleichsam vervielfältigten Beweisführung ein Bestreben sehen möchte, ähnlich demjenigen jenes Königs, der sich zu wiederholten Malen krönen ließ, der würde sicherlich in Irrthum seyn. Wie überall, so auch hier steht der heil. Thomas fest in der Wahrheit und will nicht erst darüber mit sich selbst ins Reine kommen. Er sagt ausdrücklich, den Christen sey die Wahrheit durch Christus geoffenbart worden, daher brauche man nicht darauf auszugehen, dieselbe erst zu suchen. Das eigenthümlich Christliche lasse sich nicht aus den Principien der Vernunft ableiten. Daher hätte die Vernunft auch den Heiden gegenüber fast einzig die Aufgabe, die Scheingründe zu widerlegen, welche gegen das Christenthum vorgebracht und für wirkliche Vernunftgründe ausgegeben werden. [1]) Nicht Unsicherheit der religiösen Ueberzeugung also ist es, was den heil. Thomas Gründe zu Gründen zu stellen veranlaßte. Er betrachtet die Wahrheit nicht etwa bloß von Einer, sondern von verschiedenen Seiten. Dabei entdeckt sein Adlerauge die mannigfältigen Fäden, durch welche die einzelnen Wahrheiten in dem großen organischen Ganzen der in sich Einen christlichen Wahrheit zusammenhängen, und eben diese verschiedenen Fäden aufzuweisen, hat er sich zur Aufgabe gemacht. Er kennt auch die menschliche Seele zu gut,

---

[1]) Nur in Bezug auf einen Theil der Offenbarungs-Wahrheit, sagt der heil. Thomas, ist es möglich, eigentliche Vernunftbeweise zu führen. Daher unterscheidet er eine doppelte Wahrheit, eine der Offenbarung eigenthümliche und eine der Offenbarung und der Vernunft gewissermaßen gemeinsame. Hiemit ist auch der Weg bezeichnet, den der heil. Thomas in der Summe gegen die Heiden zu gehen sich vorgesetzt hat: Primum nitemur ad manifestationem illius veritatis, *quam fides profitetur et ratio investigat inducendo rationes demonstrativas et probabiles* ... per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur. Deinde ut a manifestioribus nobis ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus, *quae rationem excedit*, solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et authoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes. I. 9.

als daß er nicht wüßte, wie da bei Verschiedenen verschiedene Strebungen, Gefühle und Empfindungen zur Herrschaft gelangen, wie es da verschiedene Standpunkte gibt, auf welche die Menschen sich zu stellen pflegen, wie dadurch ihre Empfänglichkeit für die Erkenntniß der Wahrheit gewissermaßen variirt wird, weßwegen es auch gut ist, wenn Eine und dieselbe Wahrheit im Lichte verschiedener Gesichtspunkte dargestellt wird.

Die Summa gegen die Heiden ist wirklich das, wofür sie sich ausgibt, nemlich eine summarische Zusammenstellung aller Hauptwahrheiten des Christenthums. Zuerst werden diejenigen betrachtet, von welchen angenommen wird, daß sie auch der natürlichen Vernunft nicht unzugänglich sind, dann folgen die dem Christenthume eigenthümlichen, die zwar nicht wider die Vernunft sind, jedoch über dieselbe hinausliegen, daher sie nur durch die Offenbarung, nicht aber auf dem Wege der Demonstration erkannt werden können. Jenes geschieht in den ersten drei Büchern, dieses in dem vierten. Dabei ist das ganze Werk in allen seinen Theilen schon von Vorne herein vollends durchdacht und wohl erwogen. Es ist darin unverkennbar Allem die Richtung auf die Lösung der Frage gegeben, die Thomas schon als Jüngling so oft an seine Lehrer gestellt hatte: „Was ist Gott?" Der ganze Inhalt ist die reinste Gotteslehre. In dem, wenn wir so sagen sollen, rationellen, sowie in dem andern Theile, welcher der nur durch die Offenbarung erkennbaren, eigenthümlich christlichen Wahrheit zugewandt ist, wird zuerst Gott in sich betrachtet, dann der Ausgang der Creatur von Gott (oder die göttlichen Thaten) und endlich die Rückkehr derselben zu ihrem Schöpfer.[1]) Es leuchtet ein, welcher Platz bei dieser Anordnung des Stoffes dem Ethischen angewiesen werden mußte. Es konnte nicht anders geschehen, als daß dasselbe zum Theil dem vierten, größtentheils aber dem dritten Buche zufiel, zumal der heil. Thomas der Ansicht ist, daß ein großer Theil des Ethischen, welches das Christenthum enthält, der natürlichen Vernunft nicht so ferne liege.

[1]) Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea, quae de Deo ratio humana investigare potest: Primo occurrit consideratio de his, quae Deo secundum seipsum conveniunt. Secundo vero de processu creaturarum ab ipso. Tertio autem de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem. I. 9. Diese dreifache Abtheilung der in sich Einen Gotteslehre ist auch im vierten Buche eingehalten: Oportet eadem via procedere in his, quae supra rationem creduntur, qua in superioribus processum est circa ea, quae ratione investigantur de Deo, ut primo sc. et ea tractentur, quae de ipso Deo supra rationem credenda proponuntur, sicut est confessio trinitatis. Secundo autem de his, quae supra rationem a Deo sunt facta, sicut opus incarnationis et quae sequuntur ad ipsam. Tertio vero ea, quae supra rationem in ultimo hominum fine exspectantur, sicut resurrectio et glorificatio corporum, perpetua beatitudo animarum et quae his connectuntur. IV. 1.

Es ist ein großer Gedanke, welchen der heil. Thomas gleich an die Spitze des dritten Buches stellt. Gott, so lautet derselbe, ist Alles in Allem, die Quelle, sowie das Ziel aller Dinge. Er ist es, der da Alles lenkt und beherrscht. Es wird dieser Gedanke mit den Worten des Psalmisten: „Ein großer Gott ist der Herr, ein großer König über alle Götter, weil er nimmer verstoßen wird sein Volk, denn in seiner Hand sind alle Grenzen der Erde und die Höhen der Berge erschaut Er; sein ist das Meer, denn er hat es gemacht und das Trockene haben gebildet seine Hände", eingeführt und ohngefähr in folgender Weise entwickelt. „Gott ist nicht nur das erste Seyende, sondern auch, da er die ganze Fülle des Seyns in sich hat, das Princip Alles dessen, was da ist. Er hat aber den Dingen das Seyn, nicht durch Naturnothwendigkeit getrieben, sondern aus freier Wahl gegeben. Er ist und bleibt daher der Herr seiner Werke, und diese sind seinem Willen unterthan. Diese seine Herrschaft aber über seine Geschöpfe ist eine volle, unbeschränkte, da er, um sie ins Daseyn zu rufen, keiner äußeren Hilfe, nicht der Grundlage und Voraussetzung einer schon vorhandenen Materie bedurfte, denn er ist ja überhaupt der Urheber des gesammten Seyns. Was aber einer Willens-That sein Daseyn verdankt, das hat schon von Vorne herein die Richtung auf einen Zweck erhalten, denn das Gute und der Zweck ist das eigenthümliche Objekt des Willens. Den höchsten und letzten Zweck aber erreicht jedes Ding zwar durch seine eigene Thätigeit, jedoch so, daß dieselbe der Leitung desjenigen unterworfen ist, von welchem den Dingen die Voraussetzungen und Grundlagen ihrer eigenen Wirksamkeit gegeben worden sind. So ist also Gott, der aus eigener Vollmacht alle Dinge geschaffen hat, der unumschränkte, von Nichts beherrschte Herrscher über Alles, was da ist, und es gibt Nichts, was seiner Herrschaft nicht unterworfen wäre, sowie es auch Nichts gibt, was nicht von ihm sein Seyn hätte. Gott ist also vollkommen, so wie im Seyn und Wirken, so auch in seiner Herrschaft. Jedoch ist ihm nicht Alles in gleicher Weise unterthan. Der nicht intelligente Theil der Creaturen wird dem von Gott gewollten Zwecke entgegengeführt, ohne daß er sich selbst hiebei bestimmt. Der intelligente Theil der Schöpfung dagegen, welcher Gottes Aehnlichkeit an sich trägt, Gottes Bild ist, wird nicht nur geführt, sondern kann gewissermaßen sich selbst durch eigene Thätigkeit seinem Ziele entgegen führen. Unterwirft er sich bei dieser Selbstbestimmung dem göttlichen Regiment, so wird es ihm gegeben, den höchsten Zweck wirklich erreichen zu können; er wird aber von da zurückgewiesen, wenn er in anderer Weise in seiner Selbstleitung vorgehen will."

So ist es also die Idee des großen, Alles umfassenden göttlichen Reiches, in welchem Alles gehorcht und nur Ein Wille gebietet, welche dem Gesammtinhalte des Ethischen, welches in der Summe gegen die Heiden,

insbesondere im dritten Buche dieser Schrift, zur Behandlung kömmt, zu Grunde gelegt ist. Es wird da Gott betrachtet als Zweck von Allem, als Lenker und Beherrscher aller Dinge überhaupt und der intellectuellen Geschöpfe insbesondere.[1]) Da werden unter Anderm folgende Gedanken ausgesprochen: „Jedes Thätige wirkt um eines gewissen Zweckes und um des Guten willen. Das Böse liegt außerhalb der Absicht dessen, was da thätig ist. Dasselbe ist nicht etwas (wahrhaft) Seyendes. Das Gute ist die Ursache des Bösen, welches in jenem seinen Grund hat. Durch das Böse wird das Gute nicht gänzlich vernichtet. Das Böse hat in gewisser Beziehung eine Ursache, so wie es hinwiederum selbst zufällig in ein ursächliches Verhältniß zu den Dingen tritt. Es gibt kein höchstes Böses, kein böses Princip. Das Gute ist der Zweck jedes Dings. Alles aber ist zuletzt nur auf Einen Zweck gerichtet, welcher Gott ist. Gottesähnlichkeit und Nachahmung der Güte Gottes ist allgemeine Aufgabe aller Dinge, die sie jedoch nicht alle in derselben Weise lösen! Daß sie in ein ursächliches Verhältniß, wie Gott, zu den Dingen zu treten suchen, darin trifft ihr sonst auseinanderlaufendes Streben zusammen. Gott erkennen ist der Zweck aller vernünftigen Wesen. Dies ist auch ihre höchste Seligkeit. Diese besteht also nicht in sinnlichen Vergnügungen, nicht in Ehre und Ruhm vor den Menschen, nicht in Reichthum und Macht und körperlichen Vorzügen, auch nicht in der Uebung der moralischen Tugenden u. dgl., sondern in der Anschauung des göttlichen Wesens, und fällt daher, da Gottes Wesen hienieden nicht geschaut werden kann, über die engen Grenzen des irdischen Daseins hinaus in das Gebiet des jenseitigen Lebens. Gott aber leitet den Menschen hin auf dieses sein höchstes Ziel durch das Gesetz, welches er gegeben hat. Der Zweck dieses Gesetzes ist die Liebe Gottes; doch auch Nächstenliebe erheischt dasselbe von uns. Es legt uns auch die Pflicht des Glaubens auf. So wendet es sich an den Geist des Menschen. Indessen ist auch das Sinnliche in sein Bereich gezogen. Gott ordnet auch dieses durch sein Gesetz. Darum läuft z. B. die Hurerei dem göttlichen Gesetze zuwider und nur die in sich unlösbare Ehe, und zwar die Monogamie, ist das von Gott gewollte Institut für die Fortpflanzung der Gattung. Diese

[1]) Quia ergo in primo libro de perfectione divinae naturae prosecuti sumus, in secundo autem de perfectione potestatis ipsius secundum quod est omnium rerum productor et dominus: restat igitur in hoc tertio prosequi *de perfecta auctoritate, sive dignitate ipsius secundum quod est omnium rerum finis et rector.* Erit ergo hoc ordine procedendum ut 1) agatur de ipso, secundum quod est rerum omnium finis 2) de regimine universali ipsius secundum quod omnem creaturam gubernat. 3) de speciali ipsius regimine prout gubernat creaturas intellectum habentes. III. 1.

allein entspricht auch den Forderungen des Naturgesetzes. Indessen gibt es im göttlichen Gesetze nicht bloß Gebote, sondern auch Räthe, die zwar manche Gegner gefunden haben, welche jedoch ihre Unzulässigkeit darzuthun nicht im Stande gewesen sind. Mit der Wirklichkeit der Räthe ist auch die Zulässigkeit der Gelübde gegeben. Durch die Erfüllung des göttlichen Gesetzes erwirbt sich der Mensch Verdienst, durch Uebertretung desselben ladet er Schuld auf sich. Belohnung ist der Antheil des Gehorsamen, Strafe das Loos des Ungehorsamen. Den höchsten Lohn aber, nemlich die unendliche Glückseligkeit kann der Mensch nicht durch sich allein erlangen. Dazu bedarf er der göttlichen Gnade, die ihn vom Bösen reinigen, innerlich neu gestalten, die Liebe Gottes ihm einpflanzen und ihm die Kraft geben muß, im Guten ausharren zu können, so daß also der Mensch zuletzt so wie sein Seyn, so auch sein Glückseligseyn von Gott hat, und dieser, sowie er den ersten Anstoß zur Bewegung nach dem höchsten Ziele hin gegeben hat, so auch zu dem letzten Schritte, den der Mensch in dieser Richtung macht, gleichsam den Fuß desselben emporhebt."

Demjenigen, welcher von dieser flüchtigen Inhaltsanzeige einen Blick auf die ethische Abtheilung der theologischen Summe wirft, wird die Aehnlichkeit der Wahl, Behandlung und Anordnung des Stoffes hier und dort nicht entgehen. Insbesondere ist der Lehre von dem Endzwecke resp. der Glückseligkeit bereits jener Einfluß auf die Ethik gesichert, welchen sie in der theologischen Summe nur in einem noch umfassenderen Maßstabe behaupten sollte. Es ist dasselbe höchste Motiv aller Sittlichkeit, derselbe höchste Grundsatz der Moral, welcher in der theologischen und in der Summe gegen die Heiden allenthalben durchblickt. Die psychologischen Momente, welche in ersterer Schrift eine nicht unbedeutende Rolle spielen, sind auch in letzterer nicht außer Acht gelassen und dem Ethischen nicht nur bei gegebener Gelegenheit eingewoben, sondern, wie dort, bereits früher schon eigens hervorgehoben.

In dem vierten Buche sind es, was das Ethische in demselben anbelangt, insbesondere die Sakramente, welche als die von Christus angeordneten Mittel dargestellt werden, den Menschen zu seinem höchsten und letzten Ziele, zu Gott hinzuführen.

In den Commentaren zu verschiedenen Büchern des A. u. N. T., zu Job, zu mehreren Psalmen, zu Isaias, Jeremias, zu Johannes und Mathäus, zu den neutestamentlichen Briefen ꝛc. unterläßt es der heil. Thomas nicht, bei vorkommender Gelegenheit ethische Begriffe genauer zu bestimmen, die verschiedenen der Ethik zufallenden Eintheilungen hervorzuheben, die einzelnen, der Offenbarung sowie der Vernunft entnommenen Gründe für sittliche Wahrheiten zusammenzustellen, insbesondere aber die Wurzeln

der kirchlichen Ethik in der Bibel nachzuweisen. Mit welcher Gründlichkeit, in welcher Weise und in welchem Umfange dies geschieht, das mögen wenigstens zum Theile die Proben zeigen, die wir jenen Commentaren entnehmen und an uns passend scheinenden Orten in den Anmerkungen anführen werden.

Auch die häufig auf ethische Gegenstände eingehenden Predigt-Skizzen, welche wir von dem heil. Thomas haben, sind nicht ohne Bedeutung für denjenigen, welcher der Ethik desselben seine Aufmerksamkeit zuwendet. Das Lob der Tugend, die er empfiehlt, so wie der ununterbrochene Kampf gegen die Laster und die Verdorbenheit der Welt, welchen der heil. Thomas hier kämpft, hat überdies noch das besondere Interesse für den Leser, daß er daraus ersehen kann, wie ein großer Mann die Resultate der Wissenschaft größeren Kreisen zu vermitteln sich bestrebt. Indessen ist hier Alles nur angedeutet, nichts weiter ausgeführt, jedoch, weil in geistvollen und zugleich festen und sicheren Grundzügen gegeben, der schönsten und vollendetsten Ausführung fähig.

Die Werkchen (opuscula), welche sich nach der Venetianer Ausgabe auf drei und siebenzig belaufen und von Thomas zu verschiedenen Zeiten, nach dem Zeugnisse der Geschichtschreiber, zum Theil schon, da er als Baccalar zu Paris sich aufhielt, geschrieben worden sind, handeln (in diesem Punkte ähnlich den *(quaestionibus quodlibeticis)* von Verschiedenem, also auch von verschiedenen der Ethik angehörigen Materien. In diesen Werkchen, in welchen die im Mittelalter übliche Schulform, wie in der Summe gegen die Heiden, mehr in den Hintergrund tritt, ist namentlich das ascetische Moment vorschlagender, als in andern Schriften des heil. Thomas. Auch findet sich hier für die Behandlung der besonderen Standespflichten nicht unbedeutende Ausbeute. In Einem dieser Werkchen (De regimine principum ad regem Cypri) wird Thomas selbst der Lehrer der Könige. Indessen will er, wie er selbst sagt, hier nur zusammenstellen, was die heil. Schrift, die Philosophen und die Beispiele großer Männer über die königliche Autorität und ihre Pflichten lehren; insbesondere erwarte er, fügt er bei, die Principien, den Fortgang und die Vollendung seiner Arbeit „von demjenigen, welcher der König der Könige, der Herr der Herren ist, durch den die Könige regieren, von dem Gott der Könige und dem Könige der Götter." Doch wir eilen, auf diejenige Schrift hinzuweisen, welche wir vorzugsweise zu beachten haben, nemlich auf die theologische Summe.

Die theologische Summe.

Als Einleitung zu dem, was wir über die theologische Summe zu bemerken gedenken, wollen wir eine schöne Stelle aus einem französischen Buche [1]) in unsere Muttersprache übertragen und hieher setzen. Obwohl man schon längere Zeit vor Thomas, insbesonders aber in seinen Tagen (wie es sich namentlich in den Strebungen und Versuchen eines Bonaventura, vorzüglich in seiner Schrift de reductione artium ad theologicam, offen zu Tage legt) bemüht war, alles Wissen und Können von Einem Gesichtspunkte aus aufzufassen und in Ein großes Ganzes zu sammeln: so war doch jener Genius noch nicht erschienen, der alle die großen Hindernisse, welche einem solchen Unternehmen sich entgegenstellten, zu bewältigen vermocht hätte und somit dieser Riesenaufgabe gewachsen gewesen wäre. Thomas von Aquin erst sollte das lang Ersehnte bringen. „Als dieser erhabene, gewaltige Geist mit dem reinsten und festesten Glauben sich gepaart hatte, und in dieser Seele unerschütterliche Ausdauer mit der tiefsten Anschauung in den Bund getreten war: dann erst sollte die Welt jene unermeßliche Syntheſe aller Wissenschaften schauen, das wissenschaftliche Denkmal jenes Jahrhunderts, die Summe der ganzen Theologie. Da sollte sich vereinigt finden Alles, was man wissen kann von Gott und dem Menschen und ihren gegenseitigen Beziehungen zu einander. Dies war der Traum der alten Philosophie, dies das unverrückte Ziel ihrer Jahrhunderte andauernden Forschungen. In den ersten Abschnitten seines Lebens hat Thomas die verschiedenen Materialien zu seinem ungeheueren Werke gesammelt. Die Natur und die menschliche Gesellschaft haben ihm nacheinander alle ihre Schätze geöffnet; mit den menschlichen und göttlichen Wissenschaften ist er in gleicher Weise vertraut; die Welt der Natur und die der Gnade sind seine Errungenschaft geworden; die Religion wirft Licht auf das Universum, das Universum aber gibt Zeugniß der Religion; diese beiden Lichter fließen in

[1]) Histoire de St. Thomas d'Aquin etc. Par l'Abbé Bareille. Paris, 1846.

einander, ohne sich zu vermischen. Mit herrschendem Blicke umfaßt Thomas diese beiden Gesichtspunkte der Schöpfung; er senkt seinen Blick von Oben herab auf das göttliche Werk, das sich bewegt zu seinen Füßen!"

„Statt mühsam vom Geschöpf zum Schöpfer emporzusteigen, erhebt er schon seinen ersten Blick und seine ersten Forschungen zu dem Unendlichen selbst. Er verkündet zuerst die Einheit seines Wesens und die Dreiheit seiner Personen; sodann seine Ewigkeit, seine Geistigkeit, seine Freiheit, seine Macht. Er läßt diese Macht sich in Bewegung setzen, und die Schöpfung steht da. An dem ersten Ringe der Kette der Wesen zeigt der Meister dem verbannten Menschen die Existenz, die Natur, die Verrichtungen jener reinen Geister, die sein künftiges Vaterland bevölkern. Sofort wird die menschliche Seele der Gegenstand seiner Betrachtungen, und sie enthüllt sich vor sich selbst in der Individualität ihres Wesens, in der Uebung ihrer Kräfte. Die dogmatische Theologie allein bewahrt den Schlüssel zu dem Geheimniß der menschlichen Seele; sie allein kann erklären den Bund von so viel Größe und so viel Niedrigkeit und Schwäche, den eben so unbegreiflichen Bund des göttlichen Einflusses mit der menschlichen Freiheit; sie allein hat das Gesetz auf unvergängliche Grundlagen zu stellen vermocht, welches ebendarum den Menschen, die Familie, den Staat, die ganze Welt im Netze ihrer Bestimmungen zu umschlingen im Stande ist; sie allein vermochte mit fester Hand vollständig die Richtschnur der Pflicht zu zeigen, die Wege der Vollkommenheit zu öffnen bis hin zur unvermittelten Anschauung der göttlichen Schönheit; sie allein vermochte ihren Gesetzen eine genügende Weihe zu geben, indem sie im Voraus schon an der Erfüllung oder Uebertretung derselben ein Vorzeichen, ja gewissermaßen den Anfang der ewigen Schicksale der Seele nachweist. Auch das Materielle am Menschen und am Universum konnte in dem vollendeten Systeme der theologischen Erkenntniß nicht unbeachtet gelassen werden. Der heil. Thomas entdeckt in den körperlichen Wesen eine Mitwirkung zur Ordnung des Ganzen, eine Tendenz zur Vollkommenheit; insbesondere weist er auf den Gehorsam hin, welchen der menschliche Leib dem Geiste schuldet, und sieht in den Schmerzen, die er hienieden erleidet, ein Unterpfand seiner Auferstehung und Unsterblichkeit."

„Nach dieser ruhigen, feierlichen Darstellung dessen, was da ist, tritt die Theologie in eine neue Phase ein und führt uns eine belebtere Scene vor Augen, indem sie sich der Geschichte des menschlichen Geschlechtes in seinen Beziehungen zur Gottheit zuwendet. Sie erzählt mit erhabener Einfachheit das Geheimniß seines Ursprungs, erfaßt im Laufe der Zeit die dogmatischen und religiösen Thatsachen und gruppirt sie in wunderbarer Weise um die beiden Pole der christlichen Welt, nemlich den Fall des Menschen und die Incarnation des Wortes. Das Leben, der Tod, die Institutionen des Erlösers

werden da der fühlbare Beweis des unendlichen Erbarmens, das Princip der Erneuerung für die unglücklichen Kinder eines schuldbeladenen Vaters. Angelangt bei diesem Punkte ihrer Entwicklung nimmt die Theologie noch eine andere Gestalt an und die Geschichte wird Prophetie. Sie schildert im Voraus die Schicksale der christlichen Gesellschaft, soweit wenigstens dies nothwendig ist zur Bestärkung und zur Aufrechthaltung der Hoffnung; sie malt mit feurigen Zügen den letzten Tag unseres Erdballes und des Menschengeschlechtes; sie folgt noch mit scheidendem Blicke dem Triumphzuge derer, die durch Christus die Welt besiegen und die in Christo seyn werden ewig vereint mit der Gottheit."

„Ein Theil der Ewigkeit, wie die Zeit, das Universum und die Religion, tritt die Theologie ein mit ihnen in den Schoos der Unvergänglichkeit; nicht einen Augenblick hat sie die Menschheit verlassen auf ihrer ungeheueren Wanderschaft, nicht einen Augenblick hat sie den aus den Augen verloren, welcher ihr erstes Princip gewesen und der ihr letztes Ziel seyn wird. Gott, dargestellt in seinem Werke, welches das Universum, welches die Religion ist, dies ist die Summe der Theologie! Dies unvergängliche Denkmal des christlichen Wissens und Glaubens scheint von der metaphysischen Wahrheit die unbeugsame Regelmäßigkeit seines Planes, vom Schauspiel des Universums die Größe und den Wechsel seiner Ansichten, von der Religion die heilige Majestät seiner Harmonie, von Gott selbst sein Leben und seine Fruchtbarkeit zu borgen! Das Werk des heil. Thomas ward mit einem Schrei der Verwunderung aufgenommen, den die Echos von vier Jahrhunderten zu wiederholen nicht aufgehört haben. Albert der Große erklärte, daß sein Schüler fortan in Wahrheit unsterblich seyn werde, und daß er die Regel festgestellt habe, die dauern soll bis zum Aufhören der Zeiten. Bis zu dieser Stunde haben die katholischen Schulen in allen Theilen der Welt es sich zur Aufgabe gemacht, die Weissagung des deutschen Oberpriesters, jenes greisen Lehrers von Cöln zu verwirklichen."

Der heil. Thomas unterscheidet in der kurzen Einleitung, die er seiner Gesammtlehre des Christenthums vorausschickt, zwei Klassen von Menschen, solche, die in der christlichen Erkenntniß bereits Fortschritte gemacht haben, und andere, bei welchen dieses noch nicht der Fall ist. Für Anfänger ist zunächst seine theologische Summe bestimmt. Letztere, sagt er, dürfen von dem Lehrer der katholischen Wahrheit nicht vernachlässigt werden, denn dieser muß, wie der Apostel I Cor. III, auch den Kleinen, die feste Speise noch nicht vertragen können, ihrem Wesen entsprechende Nahrung, Milch darreichen. Es sind aber nach seiner Anschauungsweise insbesondere drei Dinge, welche dem nach Erkenntniß der christlichen Wahrheit strebenden Anfänger hinderlich in den Weg treten, einmal die Anhäufung nutzloser Fra-

gen, Artikel und Beweise, sodann der Mangel an gehöriger Anordnung des Stoffes, wobei die einzelnen Wahrheiten eben nur gelegenheitliche Darstellung finden, ohne daß dem Ganzen ein fester Plan zu Grunde gelegt wird, endlich die oftmalige Wiederholung, welche Eckel und Verwirrung erzeugt. Wir können hieraus abnehmen, was der heil. Thomas in dem Werke, das wir hier besprechen, vorzugsweise angestrebt hat. Er will aus der Masse der theologischen Materialien das Nothwendige und wahrhaft Nützliche ausheben, dieses entsprechend ordnen und überflüssige Wiederholungen abschneiden. [1])

Man pflegt die gesonderte Behandlung der christlichen Ethik namentlich von Calixtus herzudatiren. In der That findet sich aber diese Sonderung dem Wesen nach schon in der theologischen Summe des heil. Thomas vollzogen. Es ist der erste Theil des zweiten, die Prima Secundä, und der zweite des zweiten Theiles, die Secunda Secundä [2]), welche die christliche Ethik in ihren wesentlichen Zügen darstellen, wenn auch in den übrigen Theilen der Summe Ethisches hin und wieder eingestreut ist. Den Zusammenhang der Prima und Tertia mit den beiden Theilen der Secunda aber können wir uns klar machen, wenn wir einen Blick auf die erste vorbereitende und einleitende Quästion des ersten Theiles werfen. Es sind folgende Gedanken, welche da eine nähere Entwicklung finden: „Außer der auf natürlichem Boden wuchernden Philosophie bedarf der Mensch noch einer andern Wissenschaft, die über jenes Gebiet hinausreicht, nemlich der Theologie. Denn der Mensch hat sein Ziel nicht im Natürlichen, Gewordenen, sondern im Ewigen, in Gott, den die menschliche Vernunft nicht zu begreifen vermag. Dieses sein Ziel muß der Mensch erkennen, weil er all seine Absichten und sein ganzes Thun darauf hinrichten soll. Gott aber kann er genügend nur erkennen durch Gott, nemlich durch seine Offenbarung. Diese bringt ihm Kunde von dem, was über die Grenzen der Vernunft-Erkenntniß hinausliegt. Aber auch mit dem durch die Vernunft Erkennbaren will es nicht vorwärts gehen. Es ist da langes Forschen nothwendig, was nur Sache Weniger ist, überdies legt der Irrthum sich nahe, und es ist hier auch keine Sicherheit und Gewißheit. Darum muß der Philosophie noch eine andere Disciplin sich zur Seite stellen. Diese ist eine aus Principien abgeleitete Erkenntniß, also Wissenschaft. Indessen hat sie ihre Principien nicht aus der natürlichen Erkenntniß. Wie die Musik ihre Grundsätze aus

---

[1]) Haec igitur et alia hujusmodi evitari studentes tentabimus cum assistentia divini auxilii ea, quae ad sacram doctrinam pertinent, *breviter et dilucide prosequi secundum quod materia patietur.* Prol.

[2]) Die ganze Summe ist in drei Haupttheile getheilt, wovon aber der zweite in zwei Sectionen zerfällt, so daß dieselbe zuletzt als viergetheilt sich darstellt.

der Mathematik nimmt: so gewinnt die Theologie die ihrigen aus der Offenbarung. Die Gottesgelehrsamkeit ist also ein Wissen, das aus Principien einer höheren Erkenntniß stammt, nemlich derjenigen, die da in Gott und den Heiligen ist. Es ist und bleibt daher im Grunde immerhin Glaube. Dieses Wissen umfaßt verschiedene Gegenstände. Alle aber centriren zuletzt in Gott; für die Annahme aller ist zuletzt Einer und derselbe höchste, formelle Grund vorhanden, nemlich die göttliche Offenbarung. Dies bewahrt jener Wissenschaft bei aller Mannigfaltigkeit ihrer Gegenstände die Einheit. Sie ist im eigentlichen Sinne einzig und allein Gotteslehre.[1]) Indessen lassen sich an derselben doch zwei Seiten unterscheiden, nemlich eine *speculative* (welche sich zunächst mit dem beschäftigt, was da ist) und eine *praktische* (deren nächstes Objekt das seyn Sollende ist)."

Der *erste Theil* der Summe beschäftigt sich fast einzig mit der speculativen Seite der Theologie, mit Gott und den Geschöpfen, wobei jedoch diese letzteren nur insoferne betrachtet werden, als sie sind. *Den wirklichen Uebergang zur Ethik* aber macht der heil. Thomas in dem ersten des zweiten Theiles in folgender Weise. Der Mensch, sagt er, ist nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffen, denn es ist ihm geistiges Erkenntniß-Vermögen und Freiheit gegeben, durch welche er Macht über sich selbst hat. Bisher war die Rede von dem Vorbilde, nemlich von Gott und demjenigen, was aus göttlicher Macht hervorgegangen ist nach seinem Willen. Es übrigt, daß wir auch über sein Ebenbild Betrachtungen anstellen, nemlich über den Menschen, insoferne er selbst das Princip seiner Handlungen ist als freies Wesen, dem die Macht über seine eigene That in die Hände gelegt ist. Es ist hiemit von Thomas zugleich der Kern und das Grundwesen der ganzen christlichen Ethik angedeutet, die zuletzt wirklich als nichts Anderes sich darstellt, denn als die Lehre von der freien Entwicklung des dem menschlichen Geiste aufgeprägten, durch die Sünde zwar entstellten, durch die Gnade aber in seinen ursprünglichen Zügen wieder herzustellenden *göttlichen Ebenbildes*.

Der heil. Thomas unterscheidet *zwei Haupttheile* der christlichen

---

[1]) Proprie illud assignatur objectum alicujus potentiae vel habitus, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam vel habitum, sicut homo et lapis referuntur ad potentiam vel habitum, inquantum sunt colorata, unde coloratum est proprium objectum visus. *Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei*, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem, unde sequitur, quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae (sacrae doctrinae).

Ethik, wovon er den ersten als den allgemeinen, den zweiten als den speciellen nicht undeutlich bezeichnet.[1])

Die allgemeine Ethik macht den Inhalt der Prima Secundä aus. Wir finden hier der Hauptsache nach dasselbe, was bis zu dieser Stunde noch in unseren Büchern, die von der christlichen Ethik handeln, dem allgemeinen Theile dieser Disciplin zugewiesen wird, nemlich zunächst die Lehre vom Endzwecke des Menschen und seines ganzen Thuns und Lassens, so wie die Lehre von der Vorbedingung aller Sittlichkeit, nemlich von der menschlichen Freiheit. Nachdem sofort die Wirklichkeit der Freiheit des Menschen dargethan und deren Begriff festgestellt ist, kann weiter, wie es auch geschieht, vom Guten und Bösen im Allgemeinen, von der sittlichen Bedeutung der Leidenschaften, vom Habitus des Guten und Bösen nicht nur überhaupt, sondern auch im Besondern, von den beiden äußeren Principien der menschlichen Handlungen (dem Gesetze und der Gnade) die Rede seyn. Eine genauere Entwicklung des Begriffes der christlichen Ethik erschien wohl als überflüssig, da einmal die Stellung der christlichen Sittenlehre in dem großen theologischen Ganzen, welches die Summa darstellt, hinlänglich bestimmt war. Die Quellen der christlichen Sittenlehre werden nicht ausdrücklich namhaft gemacht, wohl aber wird auf die als bekannt vorausgesetzten durch den fortwährenden Gebrauch, der davon im Verlaufe des Werkes gemacht wird, unablässig hingewiesen.

Eine besonders hervorragende Stellung mit einem entschiedenen Einflusse auf das ganze ethische System hat die Lehre von dem Endzwecke und somit auch die Lehre von der Glückseligkeit erhalten.[2]) Noch ehe der heil. Thomas in der Prima Secundä auf den Menschen, als das Sub-

---

[1]) Post *communem* considerationem de virtutibus et vitiis et aliis ad materiam moralem pertinentibus, necesse est considerare singula *in speciali*. Prol. in 2. 2.

[2]) *Ubi primo considerandum occurrit de ultimo fine humanae vitae* et deinde de his, per quae homo ad hunc finem pervenire potest vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum, quae ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanae vitae ponitur esse beatitudo, oportet primum considerare de ultimo fine in communi, *deinde de beatitudine*. Es ist nicht zu übersehen, daß der heil. Thomas der Glückseligkeit in dieser Stelle nicht die Natur des Princips zuspricht, sondern dieselbe als Endzweck bezeichnet. In andern Stellen hebt er diesen Punkt noch bestimmter hervor. So sagt er z. B. 1. 2. q. 2. a. 4, es unterscheide sich die Macht, welche etwa Manchem als die höchste Seligkeit erscheinen dürfte, von der Glückseligkeit: Potestas habet rationem principii . . . . *beatitudo autem habet rationem ultimi finis*. Daraus folgt, daß die Glückseligkeit wohl der Lohn, aber nicht die Quelle der Tugend ist. Das sittlich Gute ist also nicht schlechthin identisch mit dem, was den Menschen beseliget, und es ist daher Etwas nicht deßwegen gut, weil es Glückseligkeit bringt, wenn auch diese im Gefolge des Guten ist.

jekt der Ethik, blickt, wendet er seine Aufmerksamkeit schon dem Endzwecke desselben zu. Liegt aber hierin nicht eine Verkehrung der rechten Ordnung? Sollte da nicht die Betrachtung vor Allem dem Wesen der menschlichen Natur, ihren Kräften und Fähigkeiten und dann erst dem Ziele derselben sich zuwenden? Allein auch abgesehen davon, daß Einiges, was hier einschlägt, bereits in der Prima vorausgeschickt worden, kann nicht geläugnet werden, daß die richtige Erkenntniß der Kräfte und Fähigkeiten des Menschen vielfach durch die Erkenntniß ihres Zweckes bedingt ist. Woran erkennt man z. B. die Kraft des Auges, als eben an den vom Lichte erhellten Gegenständen, welche es schaut, woran die Kraft des Gehöres, als an dem Tone, den es vernimmt, woran die Kraft der Phantasie, als an den Bildern, in denen sie schwelgt? Ohne Licht, ohne Schall, ohne ein Phantasiegebild kömmt Niemand zum Bewußtseyn der in seinem Auge, in seinem Ohre, in seiner Phantasie liegenden Kraft. Daher blickt auch jeder Künstler, der Etwas schaffen will, zuerst auf den Zweck und dann auf seine Kräfte, durch welche er denselben zu verwirklichen gedenkt. Der Zweck, insoferne er möglich ist, bietet immer einen Maßstab dar, um daran das zu messen, was für diesen Zweck bestimmt ist. Das aber, was Zweck und Ziel ist, eben dieses ist auch des dafür Bestimmten Befriedigung und Glückseligkeit. Das Auge wird durch das Licht beseligt, das Ohr durch den Ton entzückt, die Phantasie durch die Gebilde der Einbildungskraft erfreut. Insbesondere ist auf dem Gebiete des Guten in der Idee des Zweckes und Zieles die Idee der Glückseligkeit eingeschlossen, denn das Gute ist dasjenige, wornach jedes Wesen seiner Natur nach trachtet. Eben darum wird die Betrachtung, welche dem Zwecke sich zuwendet, nothwendig und gleichsam von selbst schon auch auf die Glückseligkeit gerichtet sein. Ist aber hiemit nicht dem ethischen Systeme des heil. Thomas der Stempel jener verwerflichen Glückseligkeitstheorien aufgeprägt, welche seit Epikur schon so Viele betrogen und unter der Firma der Glückseligkeit dem äußersten physischen und geistigen Elende überantwortet haben? Ist es nicht wenigstens des Menschen unwürdiger, ihn entehrender Eigennutz, der nur aus Rücksicht auf eigenen Vortheil das Böse meidet und das Gute übt, welchem in einem solchen Systeme Vorschub geleistet wird? Wir können hier auf diese Frage noch keine ganz genügende Antwort geben. Dieselbe wird aber von selbst ihre Erledigung finden da, wo wir von den ethischen Principien des heil. Thomas handeln werden. Hier bemerken wir einstweilen nur dies Wenige: Das höchste Ziel des Menschen ist nach der Anschauungsweise des heil. Thomas das höchste Wesen selbst. Gott aber ist (wenn man uns erlaubt, diesen Ausdruck zu gebrauchen) Egoist im eigentlichsten und strengsten Sinne des Wortes. Denn Gott hat Alles ge-

macht und lenkt und regiert Alles einzig und allein um seiner selbst willen. Er kann nicht anders. Denn er ist das höchste Gut. Seine Liebe aber kann zuletzt nur dem Höchsten, also nur sich selbst zugewendet sein. Wenn er daher den Dingen einen höchsten Zweck vorsetzt, so kann derselbe nur Er selbst sein. Der Mensch nun, welcher das göttliche Ebenbild an sich trägt, *participirt auch an diesem göttlichen Egoismus*. Darum darf er nicht nur, sondern er soll sogar höherem Auftrage und Befehle zufolge sich selbst lieben. An dieser dem eigenen Ich zugewendeten Liebe ist um so weniger etwas Verfängliches, als der Mensch, indem er sich selbst im Auge hat, zuletzt niemand Anderen, als Gott sucht, in dessen Genuß eben seine höchste Seligkeit besteht, so daß also die rechte Selbstliebe zuletzt aufgeht in Gottesliebe. Wollte aber Jemand fragen: Würdest du bei dieser Anschauungsweise das Gute auch dann thun zu müssen glauben, *wenn es keine Belohnung, keinen Himmel gäbe*? so antworte ich: Wenn es eine Tugend gibt, so muß es auch eine Belohnung geben, *denn das sittlich Gute ist nothwendig mit dem Guten der Empfindung*, welches dem Tugendhaften früher oder später zu Theil wird, *verbunden*. Dieser Glaube ist eine in der Natur des Menschen gegründete, principienhafte Wahrheit. Folgt der Mensch den Inspirationen seines eigenen, von Gott gegebenen Wesens, so kann er nicht anders, er muß wollen, daß der sittlich Gute in dem Guten der Empfindung eine Belohnung seiner Kämpfe und mühevollen Strebungen finde. Daher gibt es keine Nation, auf welcher Stufe der Cultur sie stehen mag, bei welcher nicht der Begriff der Nothwendigkeit der Belohnung des Guten sich fände. Wenn ich nun in Bezug auf Andere das sittlich Gute von der Glückseligkeit nicht abtrennen und losreißen werde, so kann man auch nicht verlangen, daß ich es in Bezug auf mich thue. Qui sibi nequam, cui bonus? *Die stoische Apathie*, welche das Gute rein um des Guten willen zu suchen befiehlt; *widerspricht sich selbst*. Denn wie kann ich dieser Forderung nachkommen, wie kann ich nach dem Guten streben, ohne dasselbe zu lieben? Wenn ich es aber liebe, so hat es für mich etwas Beseligendes, ich finde darin irgend eine Befriedigung, es mag diese nun wie immer beschaffen sein, und wäre es auch nur das Gefühl der wenigstens geglaubten Selbstgenügsamkeit, welche sich freut, auf Alles, auch auf die eigene Glückseligkeit verzichten zu können, wobei eben die in dieser vermeintlichen Verzichtleistung liegende Befriedigung nicht ausgeschlossen werden kann. Ich kann daher dem Gedanken an die eigene Glückseligkeit, ich mag es da machen, wie ich will, nicht entrinnen. *Christlich* aber ist jenes stoische Wesen durchaus *nicht*. Denn das Christenthum setzt ein *Bedürfniß* von Seite des Menschen voraus, welches bei Gott seine Befriedigung findet. Demjenigen, welcher diese Wahrheit nicht kennt,

fehlt die erste Bedingung zur Annahme des Christenthums. Was könnte demjenigen, der sich nicht für erlösungsbedürftig hält, das Erlösungswerk nützen? Er kann so wenig einen Antheil daran haben, als derjenige, welcher der Früchte desselben theilhaftig werden zu können verzweifelt. Bedürfniß von Seite des Menschen und Befriedigung des Bedürfnisses von Seite Gottes sind somit die Grundvoraussetzungen des Christenthums. Darum ist unter den drei höchsten Tugenden, welche hienieden, wie der Apostel sagt, bleiben müssen, auch die Hoffnung, die in der Sehnsucht und dem Verlangen nach dem höchsten Ziele, welches da Gott ist, ihre Voraussetzung und in der Erreichung desselben ihre Erfüllung hat. Gott aber ist nun einmal das höchste Gut nicht bloß an und für sich, sondern auch für seine Geschöpfe, somit für diese der unversiegbare Born der Glückseligkeit, so daß die Aufforderung: Werdet vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist, in der That auch den Gedanken in sich schließt: Werdet glückselig, wie er glückselig ist. Da aber der Mensch ohnedies aus eigenem Antriebe nach Glückseligkeit strebt, so ist ein eigener, ausdrücklicher Befehl hierüber allerdings nicht gegeben, sondern nur dasjenige anbefohlen, was dahin führt, das sich von selbst Verstehende aber vorausgesetzt. Eine Theorie, nach welcher der Mensch vielleicht die Beseligung dessen, was nicht einmal sein wahres Ich ist, die Befriedigung seiner niederen Gelüste als das Höchste zu suchen hätte, eine Theorie, nach welcher zwar die Beseligung seines wahren Ichs, diese aber in der Losgetrenntheit von seinem Schöpfer und Herrn anzustreben wäre, eine solche Theorie mag man immerhin als verderbliche, egoistische, die Tugend ihres objectiven Werthes beraubende Glückseligkeitslehre brandmarken, aber ein System, welches lehrt, daß man zwar sich selbst, aber in der eigenen Befriedigung zugleich Gott suchen solle und finden könne, ein solches System hat in der That den höchsten Gedanken, den Gedanken an Gott, der Alles in Allem sein und Allem gebieten soll, an seine Spitze gestellt und ihm, wie es sich gebührt, das beherrschende Scepter übergeben. Man mag auch ein solches System immerhin als Glückseligkeitslehre registriren. Die im Hintergrunde stehende Glückseligkeit besteht in der Anschauung und dem Genusse Gottes, ist somit von der durch die Geschöpfe vermittelten Glückseligkeit nicht etwa bloß graduell, sondern specifisch, also wesentlich verschieden, wie auch zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe nicht ein gradueller, sondern ein essentieller Unterschied besteht.

Nachdem nun im allgemeinen Theile die innern und äußern Principien der menschlichen Handlungen, welche dem Menschen die Erreichung des höchsten Zieles vermitteln sollen, angegeben und ihre Signatur sowie die ihres Gegensatzes überhaupt beschrieben ist: wird in der Secunda Secundä auf das Einzelne übergegangen. Diesen Uebergang auf das Besondere bezeichnet

der heil. Thomas als nothwendig, weil durch die Natur des zu behandelnden Stoffes selbst geboten.[1]) Aber hier noch kann der ethische Stoff unter einen allgemeinen oder unter einen besonderen Gesichtspunkt gestellt werden. Es läßt sich allen Ständen Gemeinsames und besonderen Ständen Eigenthümliches unterscheiden (welches Letztere den Inhalt der partikularen Ethik ausmacht).[2]) Um Wiederholungen zu vermeiden scheint es dem heil. Thomas geeignet zu seyn, neben den Geboten auch gleich die Verbote, neben den Tugenden auch die denselben entgegengesetzten Sünden und Laster zu besprechen, dies um so mehr, als die Erkenntniß des Bösen bedingt ist durch die Erkenntniß des demselben gegenüberstehenden Guten, und das Gute und Böse zuletzt Ein und dasselbe Objekt, Einen und denselben Gegenstand gemein haben, in Bezug auf welchen der Tugendhafte in rechter Weise thätig ist, der Böse aber von der rechten Richtschnur der Thätigkeit abweicht.[3]) Diese Besprechung des Bösen neben dem Guten hindert den heil. Thomas nicht, die Ethik als eine Lehre vom Guten aufzufassen.[4]) Das Gute ist ihm das allein in Wahrheit und Wirklichkeit Seyende, somit das allein Zählende, das Böse dagegen das Nichtseyende, nur am Seyn Haftende, ähnlich dem Schatten eines Gegenstandes, somit dasjenige, was im strengen Sinne nicht zählt. Ueberdies besteht der Hauptzweck der Ethik darin, das Gute anzubahnen. Dieser Zweck liegt auch der Beschäftigung derselben mit dem Bösen zu Grunde. Der ganze Lichtstrom des Guten aber sammelt sich dem heil. Thomas

---

[1]) Sermones morales universales minus sunt utiles, eo quod actiones in particularibus sunt. Prolog. in 2. 2.

[2]) Potest autem aliquid in speciali considerari circa moralia dupliciter. Uno modo *ex parte materiae ipsius moralis*, puta cum consideratur de hac virtute vel hoc vitio. Alio modo *quantum ad speciales status hominum*, puta cum consideretur de subditis et praelatis, de activis et contemplativis vel quibuscunque aliis differentiis hominum. Primo ergo considerabimus specialiter de his, quae pertinent *ad omnes hominum status;* secundo vero specialiter de his, quae pertinent *ad determinatos status.* l. c.

[3]) Est autem considerandum circa primum, quod *si seorsum determinaremus de virtutibus, donis, vitiis et praeceptis, oporteret, idem multoties dicere.* Qui enim sufficienter vult tractare de hoc praecepto: Non moechaberis, necesse habet inquirere de adulterio, quod est quoddam peccatum, cujus etiam cognitio dependet ex cognitione oppositae virtutis. Erit ergo compendiosior et expeditior considerationis via, si simul sub eodem tractatu consideratio procedat de virtute et dono sibi correspondente et vitiis oppositis et de praeceptis affirmativis vel negativis . . . Est autem eadem materia, circa quam virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt. l. c.

[4]) Sic ergo tota materia morali *ad considerationem virtutum reducta* etc. l. c.

in sieben Centralpunkten, nemlich in den drei theologischen (von welchen zuerst) und in den vier Cardinal-Tugenden (von welchen in der Folge die Rede ist). Von den intellectuellen Tugenden ist die Eine, nemlich die Klugheit, in der Cardinaltugend gleichen Namens begriffen, die übrigen drei entsprechen gewissen Gaben des heil. Geistes, mit welchen sie auch denselben Namen gemein haben, daher sie am besten an jene Stelle gewiesen werden, wo von diesen Gaben die Rede ist. Die noch übrigenden moralischen Tugenden aber lassen sich sämmtlich auf die Cardinaltugenden zurückführen. Es können daher bei der Erörterung einer Cardinaltugend zugleich auch alle diejenigen Tugenden sammt den ihnen entgegengesetzten Fehlern besprochen werden, die mit derselben in irgend einem Zusammenhange stehen. In solcher Weise wird Nichts von dem Stoffe der Moral unberücksichtigt bleiben.[1]) Hiemit hat der heil. Thomas den Plan, nach welchem er den Gegenstand der Ethik in der Secunda Secundä zu behandeln gedenkt, im Allgemeinen vorgelegt.

Von dem dritten Theile, der Tertia, gehört insbesondere dasjenige der Ethik an, was da von den Sakramenten, als von Christus eingesetzten Heilmitteln gesagt wird. Die Betrachtung der uns von dem Heilande erwiesenen Wohlthaten schließt sich nothwendig an die Betrachtung des Endzweckes des menschlichen Lebens, an die Betrachtung des Guten und des Bösen an.[2]) Hier erscheint gleichsam der himmlische Arzt selbst, um durch die Gaben der Natur den durch ungeordnete Hingabe an das Außergöttliche gefallenen Menschen wieder aufzurichten, seine Wunden und Schäden zu heilen und ihm die Gesundheit eines neuen Lebens, des Lebens in Gott und aus Gott, mitzutheilen und in solcher Weise jenes unvergängliche glückselige Leben einzuleiten, welches dem Gerechtfertigten als sein ewiger Antheil, der nicht von ihm genommen werden wird, in der Anschauung und dem Genusse Gottes, seines höchsten Gutes und letzten Zieles, zugedacht ist.

Die theologische Summe, welche im ersten Jahre des Pontificates Clemens IV. begonnen worden ist, wurde nicht vollendet, auch in dieser Beziehung, wie in so mancher anderer Hinsicht, den großartigen Bauten ähnlich, welche das Mittelalter voll lebendigen Vertrauens auf die eigene Kraft und die göttliche Gnade unternommen, von der Ungunst der Zeit aber

---

[1]) l. c.

[2]) Necesse est, ut ad consummationem totius theologici negotii post considerationem ultimi finis humanae vitae, virtutum et vitiorum, *de ipso omnium Salvatore et beneficiis ejus humano generi praestitis*, nostra consideratio subsequatur. Circa quod primo considerandum occurrit de ipso Salvatore, secundo de sacramentis, tertio de fine immortalis vitae, ad quam per ipsum rasurgendo pervenimus.

getroffen, unvollendet uns hinterlassen hat. Der Tod hat zu frühe für die Welt jenem großen Geiste die Bahn an den Ort seines höchsten Verlangens gebrochen. Thomas allein aber wäre im Stande gewesen, dem majestätischen Denkmale des dreizehnten Jahrhunderts eine befriedigende Vollendung zu geben. Man hat zwar das Fehlende später zu ergänzen gesucht. Deßohngeachtet macht die theologische Summe den Eindruck jener herrlichen Dome, deren Giebel und Thürme nur mit einem Nothdache bedeckt sind.

Von der Methode des heil. Thomas überhaupt und dem in der theologischen Summe befolgten wissenschaftlichen Verfahren insbesondere.

Bei der Bearbeitung der christlichen Ethik wird der Stoff entweder wiedergegeben, wie er sich eben darbietet, so daß, wenn je dabei eine gewisse Anordnung statt findet, diese bloß eine äußerliche ist z. B. nach den zehn Geboten, den acht Seligkeiten ꝛc.; oder der erkennende Geist drückt dem Erkannten seine Form auf und schafft so aus dem Vielen und Mannigfaltigen ein gewisses einheitliches Ganzes, so daß dann dem in sich Einen Geiste eine mehr oder weniger in Einheit sich zusammenschließende Wissenschaft gegenüber steht. Im ersteren Falle ist die Sache das allein Bestimmende, daher man Bearbeitungen der Ethik, welche von jenem Gesichtspunkte aus gemacht worden sind, als *sachliche* bezeichnen kann. Diese Art der Behandlung des ethischen Stoffes, welche am liebsten in Abhandlungen, die unter sich nicht innerlich zusammenhängen, sich darstellt, hat eine geraume Zeit auf dem Gebiete der Theologie sich geltend gemacht und ist selbst in der neueren und neuesten Zeit noch nicht ganz vom Schauplatze abgetreten. Aber eine allenthalben ausgebreitete und bleibende Herrschaft konnte diese Methode weder früher, noch kann sie dieselbe jetzt oder in Zukunft gewinnen, da sie in dem organisirenden und systematisirenden Geiste von jeher einen hartnäckigen Gegner gehabt hat und einen solchen an ihm für alle Zeiten haben wird. Die bloß sachliche Darstellung der Moral gibt sich ganz der Erkenntniß des Details hin und denkt nicht daran, das Viele und Mannigfaltige auf das Allgemeine und Eine zurückzuführen. Sie gewährt daher keine klare Uebersicht über das Gesammtgebiet der Ethik. Sie verliert sich ganz in das unbegrenzte Gebiet des wirklichen oder oft auch selbstgemachten und einge-

bildeten Lebens, wobei sie auf die Vermittlung eines principienhaften Erkennens verzichten muß, welches nicht bloß kürzer wäre, als das auf dem Wege der Casuistik erworbene, sondern auch sicherer und gründlicher, als dieses. Bei der Erkenntniß einer Menge von Detail bildet sich allerdings bis zu einem gewissen Grade ein Gefühl des Richtigen aus. Aber die also Gebildeten wissen (die Wirklichkeit liefert, wie sich jeder leicht überzeugen kann, den Beweis dafür) in der Regel für die Entscheidungen, die sie geben, entweder gar keine, oder wenigstens keine inneren, in der Sache selbst liegenden Gründe anzugeben. Für nicht wenige Fälle wird es ihnen bei der unendlichen Mannigfaltigkeit des Lebens und dem Mangel an allgemeinem principienhaften Wissen überhaupt im höchsten Grade schwer, wenn nicht unmöglich werden, irgend eine genügende Entscheidung zu geben. Dabei verliert sich die bloß sachliche Darstellung zumeist in unverhältnißmäßige Umständlichkeit und Breite, und pflegt verschiedenen Disciplinen angehörige, theoretische und rein practische Momente so bunt durcheinander zu mengen, daß das Verlangen, aus dieser unheimlichen Wirrniß herauszutreten, um auf dem Boden wissenschaftlicher Ordnung frei und ungehemmt sich bewegen zu können, bei den Meisten unwillkührlich sich einstellt, daher die bei weitem größte Mehrzahl der Theologen, und zwar mit vollem Rechte, jene Behandlungsweise der Ethik von der Hand gewiesen hat. An dieses chaotische Zusammenwerfen des theologischen Materiales denkt wohl der heil. Thomas, wenn er in der Einleitung zur theologischen Summe sagt, daß dadurch insbesondere Anfängern das Studium der Theologie ungemein erschwert werde: quia ea, quae sunt necessaria talibus ad sciendum, *non traduntur secundum ordinem disciplinae*, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se praebebat *occasio* disputandi.

Die systematisirende Methode kann insbesondre zwei Wege einschlagen. Sie kann einmal darauf ausgehen, einen höchsten Begriff, welcher als Gesammtbegriff alle Einzelbegriffe der Moral in sich enthält, aufzusuchen und diesen in Bewegung setzen, damit er sich entfalten möge, so daß dann alle Theile der Ethik als ein wohl gegliedertes, organisch verbundenes Ganzes sich darstellen, wobei somit das Viele und Mannigfaltige als innerlich zur Einheit verbunden erscheint. Es kann nicht fehlen, daß diese organisirende Methode dem menschlichen Geiste wegen ihrer Verwandtschaft mit demselben ungemein zusagen muß. Indessen halten wir dafür, daß dieselbe, wenn sie auch im Geiste der damaligen Zeit gelegen gewesen wäre, bei Thomas wenigstens in seinem Hauptwerke, der theologischen Summe, keine Aufnahme gefunden hätte. Denn gewährt diese Methode auch einen großartigen Ueberblick über das Gesammtgebiet der christlichen Ethik, ist es auch wohlthuend für Geist und Gemüth, das Einzelne aus einem Einzigen heraus sich ent-

falten, das Mannigfaltige auf Eines sich zurückführen zu sehen, und so in dem Vielen das Eine und in dem Einen das Viele zu erkennen: so ist dieselbe doch auch mit Mißständen verbunden, welche sie namentlich für die theologische Summe, die für Anfänger bestimmt ist, als unbrauchbar hätte erscheinen lassen. Denn dieses wissenschaftliche Verfahren nimmt für die Form eine verhältnißmäßig zu große Aufmerksamkeit, die leicht der Betrachtung der Sache schadet, in Anspruch und setzt, wenn sie richtig verstanden und durchdrungen werden soll, bereits eine genaue Kenntniß des Inhaltes der zu behandelnden Disciplin voraus. Dabei liegt die Versuchung sehr nahe, dem System zu Liebe Manches aufzunehmen, und vielleicht weitläufig zu besprechen, was strenge genommen überflüssig ist oder wenigstens Anfängern gegenüber weniger betont und kürzer abgethan werden sollte. Dagegen wird anderes zur Aufnahme Berechtigtes ausgeschlossen oder obenhin behandelt, weil es dem Systeme eben sich nicht fügen will. Namentlich ist die Gefahr sehr groß, daß dem Allgemeinen vor dem Besonderen ein zu überwiegender Einfluß, natürlich auf Kosten des Gesammtinhaltes der Ethik, eingeräumt, und bei dem Uebergewichte der Form die Sachkenntniß nicht so angebahnt und gefördert wird, wie es bei Solchen, welche die Theologie zu studiren beginnen, als nothwendig sich darstellt. Ueberdies sieht sich die reinorganische Methode zwischen die Alternative gestellt, entweder das, was wenigstens für Anfänger besser zusammengestellt und neben einander behandelt wird, auseinander zu reißen, oder sich zu wiederholen. Beides ist mißlich. Der heil. Thomas spricht sich, wie wir oben gesehen haben, gegen das Erstere, mit derselben Entschiedenheit aber auch gegen das Letztere aus, wenn er in der Einleitung zur theologischen Summe bemerkt, daß die Anfänger zu seiner Zeit vielfach in ihren theologischen Studien daran Anstoß nehmen und somit ein Hinderniß ihrer wissenschaftlichen Fortschritte darin fänden: quia *eorundem frequens repetitio* et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Es gibt übrigens noch eine dritte Methode, welche gleichsam die Mitte hält zwischen der sachlichen und reinorganischen, mit jener das gewissenhafte Absehen auf die Sache, mit dieser das Streben nach einer entsprechenden Form und Anordnung des Stoffes theilt. Auch diese Methode sucht die Einheit, aber nicht, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, mit jener Rücksichtslosigkeit, in jener durchgreifenden, aber dabei auch manchmal schonungslosen Weise, wie dies bei dem reinorganischen Verfahren der Fall ist. Daher wird es auch der Sache da viel leichter, ihr Recht zu behaupten, als in einem Systeme, welches auf die Form einen so ungetheilten Werth legt. Es wird zwar auch hier ein höchster Grundsatz der Moral entweder ausdrücklich aufgestellt oder doch vorausgesetzt, ohne daß jedoch alle, auch

die kleinsten Theile demselben unbedingt untergeordnet werden. Diese Methode verschmäht auch die bloß logische Anordnung des Stoffes nicht, welche bei einer übersichtlichen Darstellung, die sie gewährt, insbesondere Anfängern (deren Bedürfnisse Thomas, wie bemerkt, namentlich bei Abfassung seiner theologischen Summe im Auge hatte) die Aneignung des Inhaltes erleichtert, indem sie die sittlichen Begriffe deutlich entwickelt, das Besondere unter allgemeine Gesichtspunkte stellt und namentlich dem Gedächtnisse sichere Anhaltspunkte darbietet, indem sie den Gebrauch der sogenannten Verstandes-Rubriken nicht verschmäht. Eine gewisse Unordnung ist hier wohl kaum vermeidlich. Dies ist aber überhaupt nicht möglich. Schon der tief blickende Paskal macht die Bemerkung, daß, wenn man die ganze Moral in Einem Worte zusammenschließt, man diesen Kern entweder unentwickelt läßt, wobei er dann ganz nutzlos ist, oder denselben zur Entwicklung bringt, in Folge dessen dann die einzelnen ethischen Wahrheiten in ihrer ursprünglichen, natürlichen Unordnung daraus hervorgehen, da das Einzelne nicht nur für das Ganze, sondern auch hinwiederum unabhängig vom Ganzen für sich besteht.[1]) Es ist übrigens in dieser Unordnung auch eine Ordnung. Es ist da wie in der Natur. Das Einzelne, welches im Verhältniß zum Ganzen, aber auch für sich allein besteht, scheint da nicht geordnet. Die Bäume des Waldes, die Pflanzen und Kräuter und Blumen wachsen wie es ihnen beliebt durcheinander, die Flüsse, die Berge und Thäler scheinen ohne eine einheitliche Absicht regel- und planlos hingeworfen zu sein. Die Sonne, der Mond, die Sterne wimmeln am Himmelsgewölbe bunt durcheinander. Und doch ist da Harmonie und Ordnung, neben und bei der Vielheit und Mannigfaltigkeit Einheit, weßwegen die Welt von den Griechen Kosmos, ein Schmuck genannt worden ist. Man braucht nur einen höheren Punkt, von welchem aus eine weitere Uebersicht über größere Parthieen sich darbietet, zu erklimmen, so wird jene anscheinende Unordnung des Details alsbald in eine Ordnung des Großen und Ganzen sich auflösen. Was würde es erst sein, wenn wir die ganze Schöpfung mit Einem Blicke zu überschauen im Stande wären!

---

[1]) Voilà, direz-vous, tout renfermé en un seul mot. Oui, mais cela est inutile, si on ne l'explique, et dès qu'on ouvre ce précepte, qui contient tous les autres, ils en sortent en la première confusion, que vous vouliez éviter. Et ainsi quand ils sont tous renfermés en un, ils y sont cachés et inutiles, et lorsqu'on veut les developper, ils reparaissent dans leur confusion naturelle. La nature les a tous établis chacun en soimême, et quoiqu'on les puisse enfermer l'un dans l'autre, ils subsistent indépendemment l'un de l'autre. Ainsi toutes ces divisions et ces mots n'ont gueres d'autre utilité, que d'aider la memoire et de servir d'adresse pour trouver ce qu'ils renferment. Pensées . . Morales. n. 32.

Der Augenſchein überzeugt Jeden, der das ethiſche Syſtem des heil. Thomas nur mit Einem flüchtigen Blicke mißt, welche der von uns erwähnten drei Methoden diejenige iſt, auf welche die Wahl gefallen. Es iſt weder das reinorganiſche, noch das ſachliche, ſondern das in der Mitte zwiſchen beiden ſtehende ſchlechthin ſyſtematiſche Verfahren, welches Aufnahme gefunden hat. Insbeſonders aber ſind es, der Anſicht des heil. Thomas zufolge, drei Dinge welche bei Befolgung dieſer Methode zu geſchehen haben. Sie verläuft in Aufſtellung allgemeiner Principien und Anwendung derſelben auf das Einzelne, in Ermittelung entſprechender Gewißheit, indem man eine ſittliche Wahrheit als Folgerung aus den der Ethik eigenthümlichen Principien darſtellt, ſowie in der Darlegung und Nachweiſung der Conformität zwiſchen dem Princip und der daraus abgeleiteten Folgen.[1]) Die Gewißheit, welche in ſolcher Weiſe erzielt werden kann, iſt allerdings keine metaphyſiſche oder phyſiſche, wobei die Sache nicht anders gedacht werden, oder nach den Geſetzen der Natur nicht anders, als auf eine durchaus beſtimmte Weiſe, ſich verhalten oder eintreten kann, ſondern eine dem Weſen des Ethiſchen entſprechende[2]), nemlich moraliſche Gewißheit. Denn die Ethik bewegt ſich

---

[1]) Materia moralis est varia et difformis non habens omnimodam certitudinem. Et quia secundum artem demonstrativae scientiae oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus i. e. tam variabilibus tractatum facientes et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse i. e. *applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus.* Necessarium est enim in qualibet operativa scientia, ut procedatur modo composito. Econverso autem in scientia speculativa necesse est, pro cedutatur modo resolutorio, resolvendo composita in principia simplicia. Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter i. e. verosimiliter (mit moraliſcher Gewißheit) et hoc est *procedere ex propriis principiis hujus scientiae.* Nam scientia moralis est de actibus voluntariis, voluntatis autem motivum est non solum bonum sed (etiam) apparens bonum. Tertio oportet, ut cum dicturi sumus de his, quae ut frequentius accidunt i. e. de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinat magis ad unum, quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, *ut principia sint conclusionibus conformia.* In 1 lib. Ethic. Aristot. lect. 3.

[2]) Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia debet esse conveniens ei, quod subjicitur sicut materia in illa scientia. Quod quidem manifestat (Philosophus) ex hoc, quod certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratiocinamur. Sicut aeque etiam in conditis i. e. his, quae fiunt per artem, non est similis modus operandi in omnibus, sed unusquisque artifex operatur ex materia secundum modum ei convenientem, aliter quidem ex terra, aliter ex luto, aliter ex ferro. *Materia autem moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo . . .* Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti, *sicut in materia necessaria et semper eodem modo se habente.*

auf dem Gebiete der Freiheit. Nöthigung und Zwang, wie sie bei der metaphysischen oder physischen Gewißheit eintritt, wobei derjenige den Vorwurf der Unvernunft sich gefallen lassen müßte, der hier mit Bedenken hervortreten wollte, würde in dieser Sphäre eine Anomalie seyn. Sind auch die höchsten und letzten Grundsätze der Ethik feststehend, so übt doch das wechselnde Leben mit seinen verschiedenen Gestaltungen einen so entschiedenen Einfluß auf die Sittenlehre, daß das aus jenen unveränderlichen Principien Abgeleitete selbst bis zu einem gewissen Grade in jenen Wechsel hineingezogen wird.

Die Verbindung des Vielen und Mannigfaltigen zu Einem Ganzen und dabei doch die mit der größten Mühe und Aufmerksamkeit durchgeführte Bearbeitung des Details ist bei Thomas bewundernswerth. Es gleichen seine Werke, insbesondere seine theologische Summe auch hierin wieder ganz den erhabenen Denkmalen der Baukunst seiner Zeit. Da ist das Einzelne, jedes Gesimse, jeder Bogen, jede Figur, jedes Ornament so behandelt, als hätte es für sich zu bestehen und die ungetheilte Aufmerksamkeit jedes Beschauers zu erwarten, und doch ist dieses in sich Ganze und Geschlossene nur ein unendlich kleiner Theil eines ungleich größeren Ganzen, welches, wenn wir so sagen sollen, die einzelnen Strahlen jener tausend und tausend verkörperten kleinen Gedanken in ein Einziges großartiges Gedankenbild sammelt. Der Eindruck, den insbesonders die theologische Summe auf den Leser macht, ist daher ganz ähnlich demjenigen, welchen jene mittelalterlichen Gebäude auf den empfänglichen Beobachter üben. Das Ganze reißt hin zu Freude und Bewunderung durch die Großartigkeit seiner Anlage und Durchführung, durch das ihm aufgeprägte Gesetz der Harmonie und Ordnung, durch die umfassenden Dimensionen, in welche es ausläuft, sowie durch die wechselnde Darstellung des zu Grunde liegenden Hauptgedankens. Namentlich aber kömmt dem erkennenden Geiste, der an eine successive, auch das Einzelne wahrnehmende Forschung gewiesen ist, die Sorgfalt zu Gute, mit welcher jeder einzelne Punkt, als hätte er ein abgeschlossenes Leben und Daseyn für sich, behandelt wird. Die Spaltung und Theilung des Stoffes streift zwar manchmal (der Geist jener Zeit brachte es mit sich) nahe an Zersplitterung an. Eben so sind die Eintheilungen, welche gemacht werden, hin und wieder unnütze, für das Leben werthlose Subtilitäten. Allein abgesehen davon, daß Dinge dieser Art bei Thomas verhältnißmäßig selten vorkommen, wird man in den meisten Fällen finden, daß selbst auch dieses Wenige nicht von ihm selbst ausgesonnen ist, sondern bloß referirt wird, ohne Zweifel in der Absicht, um seine Leser oder Zuhörer in Bezug auf das Herkömmliche und Uebliche nicht in Unwissenheit zu lassen.[1]) Der Grund von Kleinlichkeiten kann in einem so

[1]) Außer den bekannten und allgemein recipirten Arten der „Furcht" werden z. B. 1. 2.

großen, umfassenden Geiste, wie der des heil. Thomas ist, nicht mit Erfolg aufgesucht werden. Ein großer Geist aber sucht eben Allen Alles zu werden, und um dieses zu können, fügt er sich, insoweit dies als zulässig erscheint, dem einmal Eingeführten und Bestehenden und verachtet auch die Lieblings-Neigungen seiner Zeit (jede hat ihre eigenthümlichen) nicht, wenn es etwa gilt, sie zur Erreichung irgend eines edlen Zweckes zu benützen.

Glänzende Seifenblasen, die zwar mit bunten schillernden Farben das Auge ergötzen, wenn man sie aber anfaßt, alsbald ihres luftigen Inhalts sich entäußern und in Nichts verschwinden, nur etwa einen unreinen Tropfen in der sie ergreifenden Hand zurücklassend, findet man bei Thomas nicht. Die Sache und die zweckmäßige Anordnung derselben, dies ist es, was ihm vorzugsweise, ja einzig am Herzen liegt. An das Wort, welches er wählt, an die Phrase, deren er sich bedient, stellt er einzig die Anforderung daß sie seine Gedanken, Gefühle und Empfindungen auszudrücken geeignet sein möge. Zierlich ist daher *seine Sprache* nicht, aber markig, durchaus anständig und bestimmt, das einfache Gewand, die ungesuchte, schmucklose Hülle eines in sich kräftigen und lebensvollen Gedankenbaues. Sind manche der literarischen Leistungen unserer Tage ähnlich einer stolzen Fleischmasse, die sich auf-

---

q. 41. a. 4. noch sechs andere angeführt, jedoch in folgender Weise: Sex sunt timoris species *a sacris doctoribus expositae:* segnities, erubescentia, verecundia, admiratio, stupor et agonia. Die Unterscheidung von drei Species der vilipensio wird ausdrücklich l. c. q. 47. a. 2 als eine aristotelische bezeichnet: Sunt tres species parvipensionis, ut dicitur in 2 Rhet. sc. despectus, epireasmus i. e. impedimentum voluntatis implendae et contumeliatio. Uebrigens sind wir der Ansicht, daß die ältere Weise wenigstens im Allgemeinen der Auffassung des Inhaltes der Theologie, *als eines großen Ganzen* günstiger sei, als dies bei dem neuern Verfahren der Fall ist. Dieses zertheilt wohl weniger im Kleinen, desto mehr aber im Großen und gestaltete in solcher Weise verschiedene Disciplinen aus, deren Namen bereits gar nicht mehr unbedeutende Register füllen. Wenn daher nicht fortwährend auf den Zusammenhang und die Wechselbeziehung der einzelnen Disciplinen hingewiesen und so der durch alle die verschiedenen Gänge hindurch führende Faden festgehalten wird, so kann wenigstens für Anfänger diese Theilung des Stoffes im Großen nachtheiliger werden, als jene scholastische Spaltung des Einzelnen. Insbesondere ist bei Anfängern die Gefahr nicht unbedeutend, daß sich in ihnen die Ansicht feststellt, als bestünde die Theologie in einem Aggregat loser, unter sich in keiner inneren Verbindung stehender Einzelfächer. Man hat sich daher bereits schon genöthigt gesehen, das Zerstreute durch Bildung einer eigenen Disciplin, der Encyclopädie, wieder zu sammeln. Wir haben übrigens hier (dies glauben wir zur Vermeidung von Mißverständnissen beifügen zu müssen) nicht den guten Gebrauch, welcher vom Princip der Theilung des Stoffes gemacht wird, sondern den Mißbrauch im Auge, welcher, während er das Mittelalter über seine angebliche Zersplitterungs-Sucht tadelt, in demselben Momente desselben Vergehens, und zwar in gesteigertem Maße sich schuldig macht.

bläht, ohne die blähende Kraft aber, weil ohne eigentlichen inneren Halt, ohnmächtig in sich zusammensinkt: so gleichen die Werke des heil. Thomas einem in sich unerschütterlichen Knochensysteme, das leicht mit Fleisch sich ausfüllen und zum üppigen starken Organismus sich ausbilden läßt. Darum blühen aber auch literarische Werke ersterer Art allerdings schön und reizend für das oberflächlich blickende Auge, wie die Blume des Feldes, aber in Kurzem sucht man vergebens die Stätte, wo sie geblüht haben, während die Erzeugnisse letzterer Art unvergänglich sind. Das Wort geht vorüber und sein Schall verhallt in dem weiten Luftraume, das wahr und richtig Gedachte und Gefühlte aber wandert von Geist zu Geist, von Gemüth zu Gemüth, zumal wenn es nicht vergängliche, sondern bleibende Interessen sind, welche, in ihrem tieferen Grunde erfaßt, dem Denkenden in solcher Weise nahegelegt werden.

Dem Zweifel ist wie in allen Werken des heiligen Thomas, so auch in der theologischen Summe ein weiter Spielraum eingeräumt. Jedoch ist er nicht als Princip, sondern nur als Antithese zugelassen, um mittels der Lösung desselben auf die Richtigkeit der These ein schärferes Schlaglicht fallen lassen zu können und zugleich zu zeigen, daß außerhalb des Kreises der von Gott geoffenbarten Wahrheiten nur Unwahrheit, oder ein Gemisch von Wahrem und Falschem, nur Irrthum und Geistesarmuth zu finden sey. Die christliche Wahrheit wird allenthalben als in sich feststehend vorausgesetzt. Es wird da nicht nach Manier des Scepticismus gefragt, wie etwa das Christliche nicht wahr sein könne, sondern, wie es wahr sey d. h. wie dessen als unzweifelhaft vorausgesetzte und als ausgemachte Sache angenommene Wahrheit, sich nachweisen und gegen etwaige Angriffe vertheidigen lasse. Daher auch die Kühnheit und Unbefangenheit, mit welcher jede Bedenklichkeit, die da sich zeigen mag, zugelassen wird, was dem Ganzen eine Physiognomie gibt, welche in unsern Tagen, obwohl man bereits schon so weit gekommen, daß man an den Fundamenten wühlt, von Manchen an andern Schriften vielleicht als frivol bezeichnet werden würde. Allein in einer glaubensstarken Zeit, in welcher man von der überall siegenden Kraft des Christenthums lebendig überzeugt war, scheute man keine Bedenklichkeit und fürchtete sich nicht vor Menschenwitz, der zuletzt doch vor der göttlichen Wahrheit zerstäuben muß, wie die dunklen Herbstnebel vor dem glühenden Angesichte der Sonne. Soviel ist indessen gewiß und man kann sich davon in wenigen Augenblicken, wenn man die Schriften des heil. Thomas zur Hand nehmen will, überzeugen, daß die vorgebrachten Einwendungen keine bloßen Spielereien, nicht bloß Materialien zu Denkübungen unmündiger Schüler gewesen. Sie sind nicht selten sehr ernster Natur, vielfach aus der Wirklichkeit herausgegriffen und von der Geschichte dargeboten, oder diese sogar in erstaunenswerther Weise anticipirend, weßwegen man in den Schriften des

heil. Thomas die Lösung von Einwendungen findet, die erst Jahrhunderte nach ihm von Irrlehrern und Ungläubigen als angeblich neu gegen die christliche Wahrheit geltend gemacht worden sind. Es sind dies häufig Argumente wider die christliche Wahrheit, ähnlich denjenigen, welche die Veranlaßung zu einer artigen Anekdote geworden sind. Der heil. Thomas nemlich war eben mit der Widerlegung der Irrlehren der Manichäer, die bekanntlich im Mittelalter wieder kühn ihr Haupt erhoben, beschäftigt, als er von König Ludwig dem Heiligen, wie dies öfter geschah, zu Tische geladen wurde. Aber auch vor den Großen der Erde wollten die Gedanken nicht verstummen, welche den lebendigen Geist des großen Mannes dazumal ernstlich beschäftigten. Er versank bei der Tafel in tiefes Nachsinnen und kein Wort ging über seine Lippen. Plötzlich aber, wie aus einem Traume erwachend, schlägt er mit der Hand auf den Tisch und ruft aus: Conclusum est contra Manichaeos! Dem Prior, der ihm zur Seite saß, bereitete dies Benehmen seines Ordensbruders keine geringe Verlegenheit, und dieser selbst, als er zum vollen Bewußtseyn des Vorgefallenen gekommen war, beeilte sich, den König wegen seiner Zerstreutheit um Verzeihung zu bitten. Ludwig aber, die Sache anders betrachtend und über die fortwährende Gedankenarbeit des großen Mannes erstaunt, gab den Befehl, daß die gefundenen Argumente alsbald von einem Schreiber niedergeschrieben werden sollten, damit sie nicht etwa dem Gedächtnisse des heil. Thomas, der übrigens einmal Erkanntes nicht leicht mehr vergaß, entschlüpfen möchten. So sind also die in den Schriften des heil. Thomas vorkommenden Einwendungen großen Theils der Wirklichkeit entnommen, oder es ist wenigstens ernstes anstrengendes Nachdenken, welches dieselben ersonnen und geschaffen hat. Im Uebrigen hat der heil. Thomas, indem er dem Zweifel in seinem Systeme Raum gegeben und so zugleich auch einer Lieblingsneigung seiner Zeit Rechnung getragen hat, denselben hinwiederum selbst auch für Anfänger unschädlich gemacht, indem er dem Zweifel eine siegende Widerlegung und eine glänzende Auseinandersetzung der Wahrheit an die Seite gestellt hat. [1])

[1]) Abälard spricht am Schlusse der Vorrede seiner Schrift: „Für und Wider, Sic et Non“ die Gründe aus, weßwegen man dem Zweifel bei Erforschung der Wahrheit Eingang gestatten möge, indem er bemerkt, daß es gut sey, verschiedene Gedanken und abweichende Ansichten vorzubringen, damit der Scharfsinn der Lernenden durch Erforschung der Wahrheit geübt werde. Aufmerksames und stetes Forschen sey der Schlüssel zur Wissenschaft. Selbst der scharfsinnigste aller Philosophen habe seinen Schülern bedeutet, daß man über manche Dinge erst nach oft wiederholter Untersuchung mit gutem Gewissen sein Urtheil abgeben könne, daher es nicht unnütz sey, jeden einzelnen Punkt dem Zweifel zu unterwerfen. In der That, fügt Abälard bei, treibt der Zweifel zur Untersuchung, diese aber vermittelt uns das Verständniß der Dinge, wie ja auch die Wahrheit selbst zu uns spricht: „Suchet, so werdet ihr finden,

Fragen der bloßen Neugierde werden in den Schriften des heil. Thomas vielfach kurz abgeschnitten und unbeantwortet bei Seite gelegt. In dieser Hinsicht sind namentlich seine „Werkchen", in welchen der Heilige auf die von verschiedenen Seiten her an ihn gelangten Anfragen Rückantwort ertheilt, von Interesse. In vielen dieser Antwortsschreiben werden die Fragen, welche einen Werth und eine Bedeutung haben, von andern ausdrücklich unterschieden, die als eine Ausgeburt nutzloser Grübelei bezeichnet werden, und es wird dann in Betreff derselben bemerkt, daß man Gewisses habe, an das man sich halten könne, und daß es daher nicht recht sey, die Zeit mit Erforschung desjenigen zu tödten, worüber ein Resultat zu erzielen entweder zwecklos oder unmöglich sey.

Die Quellen, aus welchen der heil. Thomas die ethischen Wahrheiten schöpft, sind die nemlichen, deren sich die katholischen Theologen zu allen Zeiten und an allen Orten bedient haben und bis zu dieser Stunde noch bedienen.

Was die heil. Schriften anbelangt, so könnte sich unsere bibelfeste Theologie bei Thomas allein schon überzeugen, daß sie bisher im Solde der Lüge gestanden, wenn sie immer und immer von Neuem wieder den alten verkochten Kohl aufwärmt, daß das Mittelalter die heil. Urkunden nicht gekannt und studirt habe. Der heil. Thomas hat nicht nur über die meisten Bücher des A. und N. T. gründliche Commentare, deren auch die Bibelkundigsten sich nicht zu schämen hätten, abgefaßt, sondern denselben auch in seinen übrigen Schriften den entschiedensten Einfluß eingeräumt. Zugleich wird man da erfahren, daß dem heil. Thomas, welchem die mannigfaltigen Auslegungsarten und der in den heil. Schriften liegende verschiedene Sinn

klopfet an, so wird euch aufgethan werden." Allein der Gebrauch, den Abälard (welcher deßhalb von dem heil. Bernhard strenge Rüge erfahren mußte), vom Zweifel gemacht hat, ist ein ganz anderer, als der, welcher bei Thomas sich findet. In der eben erwähnten Schrift werden in Bezug auf die wichtigsten Wahrheiten der Religion Gründe pro und contra angeführt und so der Zweifel systematisch und mit kalter Ueberlegung angeregt, eine eigentliche Lösung desselben aber zur Beruhigung des unter dieses Zwielicht gestellten Geistes wird nicht gegeben, so daß es den Anschein gewinnt, als wäre ihm der Zweifel nicht Mittel zur gründlichen Erforschung der Wahrheit, sondern selbst Zweck. Ist dieses Buch nicht etwa eine Vorarbeit zu einem anderen Werke gewesen, welches das entscheidende Wort bringen sollte, so ist schwer einzusehen, wie sich ein solches Beginnen rechtfertigen lassen möge. Bringen solche Schriften, deren auch unsere Zeit manche aufzuweisen hat, denen, die einmal in der Wahrheit feststehen, etwa wenig oder keine Gefahr, so kann es doch nicht fehlen, daß Unerfahrene und annoch Schwankende vielfach dadurch beirrt und vielleicht von der Wahrheit für immer abgezogen werden.

wohl bekannt gewesen,[1]) die Bibel kein Spielwerkzeug war, auch keine bloße Staffage, welche so nebenher zu Schmuck und Zier dem Ganzen beigegeben, keine Aeste und Zweige, die an den Baum der Erkenntniß bloß äußerlich angebunden worden, ohne mit dem Ganzen in einem innern Zusammenhange zu stehen. Es gibt Menschen, darunter auch entschiedene Pantheisten und Atheisten, die das Wort der Schrift unablässig im Munde führen. Aber es ist bei ihnen nicht das Wort der Wahrheit, sondern die absurdeste Lüge. Auch der Satan spricht die Sprache der heil. Schrift. Mt. IV. Der Buchstabe ist es ja, der da tödtet, der Geist allein aber, der Leben gibt. Sollte man etwa auch manchmal den Buchstaben der heil. Schrift bei ihm vermissen,[2]) so ist es doch der Geist derselben, welcher durch Alles, was er geschrieben hat, sich hindurchzieht und dem Ganzen seine Signatur aufgeprägt hat. Diese Eigenschaft der Schriften des heil. Thomas kann nur derjenige verkennen, der selbst am Buchstaben haftend von dem Geiste der heil. Schrift noch nichts gekostet hat, daher er auch die Bibel nur da findet, wo der Buchstabe derselben sein Auge, der Laut ihrer Worte sein Ohr trifft, unbekannt mit jener bleibenden Seelenstimmung, die aus der Vertiefung in den Inhalt der heil. Urkunden erwachsen, die geistige, dem sinnlichen Auge allerdings nicht wahrnehmbare Färbung, die sie da empfangen, Allem mittheilt, was von ihr ausgeht oder auch nur von ihr berührt wird.

Die Anerkennung des kirchlichen Ansehens ist bei dem heil. Thomas über allen Zweifel erhaben, wenn sich auch in seinen vielen und umfangreichen Schriften in der That über die Kirche, ihr Wesen und ihre Auctorität viel weniger Worte finden, als dies vielleicht in dem magersten unserer Schul-Compendien der Fall ist. Allein wem fällt es ein, weitläufig mitten im Sonnenlichte darzuthun, daß die Sonne wirklich scheint,

---

[1]) Cum sacrae scripturae auctor Deus sit, qui omnia simul suo intellectu comprehendit, ea ipsa doctrina sub una litera *plures sensus habet*, literalem multiplicem, spiritualem triplicem, videlicet allegoricum, moralem et anagogicum etc. 1. q. 1. a. 10.

[2]) Die Spärlichkeit der eigentlichen Schriftbeweise ist bei den Schriftstellern des Mittelalters nicht selten eine absichtliche, indem sie in solcher Weise einer Forderung ihrer Zeit nachkommen zu müssen glaubten. Merkwürdig ist in dieser Hinsicht die Vorrede des heil. Anselm zu seinem Monologion. Er sagt da: Mehrere Brüder hätten ihn bereits oft schon dringend ersucht, daß er ihnen die mündlich mitgetheilte Methode, das Wesen Gottes und mehrere daran sich knüpfende Dinge auf dem Wege des vernünftigen Denkens zu erforschen, in der Form von Betrachtungen auseinander setzen möchte. Sie hätten verlangt, daß er der heil. Schrift keinen Beweis von Belang entnehmen, sondern allenthalben nur an die Regeln einer strengen Dialektik sich halten möchte ꝛc. Die Brüder baten also, daß von einer Sache, die ihnen ohnedieß bekannt war, Umgang genommen werden sollte, welche Bitte auch der heil. Anselm erfüllt hat.

erleuchtet und erwärmt? Das kirchliche Ansehen stand im Mittelalter so fest und war allenthalben so ohne allen Widerspruch anerkannt, daß es für einen Schriftsteller jener Zeit ein überflüssiges Beginnen gewesen wäre, umständlich über diesen Punkt sich auszulassen. Die Kirche ist dem heil. Thomas der mystische Leib Christi, die Braut des Herrn, dieser ihr Haupt. Die Kirche wird erleuchtet von dem sechsfachen Lichte der heiligen Lehre, des geistigen Verständnisses, der Gnade, der ewigen Herrlichkeit, der Freude und der himmlischen Glorie. Sie ist groß durch ihre Würde, ihre Ausbreitung und ihre Macht.[1]) Ihr kömmt auch das Recht der Gesetzgebung zu. Indessen besteht allerdings ein Unterschied zwischen den Geboten Gottes und den Anordnungen der Kirche. Jene stehen mit dem Naturgesetze auf Einer Linie und sind an und für sich schon die Bedingung zur Erlangung der Seligkeit; diese entgegen bedingen dieselbe nicht an und für sich schon, sondern nur, weil sie von der Kirche ausgegangen sind.[2]) Die kirchliche Vollmacht aber ist nach Thomas in die Hände des Papstes niedergelegt.[3])

Auch das Ansehen der Kirchenväter steht dem heil. Thomas fest. Indessen ist dasselbe der Auctorität der Kirche untergeordnet. Insbesondere ist es die kirchliche Sitte, an welche man sich allenthalben zu halten hat. Sollte daher diese mit dem Ausspruche eines Kirchenvaters nicht zu-

---

[1]) Diese Gedanken kehren in den Schriften des heil. Thomas, in seinem Commentar zu Petrus Lombardus, in den quaest. disp., in den Erklärungen zu Isaias, den Psalmen ꝛc. oftmals wieder. — In der theologischen Summe beruft sich Thomas auf die Aussprüche von mehr als zwanzig theils allgemeinen, theils Partikular-Synoden.

[2]) Der heil. Thomas macht z. B. in Bezug auf die Verbindlichkeit des kirchlichen Fastengebotes die Bemerkung: Videtur, quod omnes ad jejunia Ecclesiae teneantur. Praecepta enim ecclesiae obligant sicut Dei praecepta secundum illud Luc. X (qui vos audit, me audit). Sed ad praecepta Dei servanda omnes tenentur. Ergo similiter omnes tenentur ad servanda jejunia, quae sunt ab ecclesia statuta. Hierauf erwiedert er: Praecepta Dei sunt praecepta juris naturalis, quae secundum se sunt de necessitate salutis. Sed statuta ecclesiae sunt de his, quae *non per se* sunt de necessitate salutis, *sed solum ex institutione ecclesiae.* Et ideo possunt esse aliqua impedimenta, propter quae aliqui ad observanda jejunia hujusmodi non tenentur. Hieraus darf natürlich nicht die Nichtverbindlichkeit der Kirchengebote gefolgert werden. Vielmehr wird in dieser Stelle der Kirche ausdrücklich die Macht zugesprochen, Dinge zu gebieten, welche, wenn auch nicht an sich, doch eben wegen der kirchlichen Auctorität, die befiehlt, als zur Erlangung der Seligkeit nothwendig sich darstellen.

[3]) Summus Pontifex *gerit plenarie vicem Christi* in tota ecclesia. 2. 2. q. 88. a. 12. ... Quae quidem auctoritas *principaliter* residet in summo Pontifice ... contra cujus auctoritatem nec Hier. nec Aug. nec aliquis sacrorum doctorum suam sententiam defendit. l. c. q. 11 a. 2,

sammenstimmen, so muß man der kirchlichen Gewohnheit vor dem Ansehen des Kirchenvaters den Vorzug geben.[1]) Im Uebrigen würde derjenige sehr im Irrthum sein, der da der Versicherung Einiger glaubte, daß, was die Kirchenväter und die Kirchenschriftsteller betrifft, der heil. Thomas sich fast nur auf einen Einzigen, nämlich den heil. Augustin, beschränkt habe. Wer die Schriften des heil. Thomas liest, der begegnet allenthalben Citaten, und zwar solchen, die keine bloß oberflächliche Bekanntschaft mit den citirten kirchlichen Schriftstellern annehmen lassen, sondern von tieferer Kenntniß derselben Zeugniß ablegen, Citaten aus den Schriften des Origenes, Hieronymus, Cassianus, Gregor des Großen, des Gregor von Nyssa und Nazianz, des Eusebius, Cyprian, Chrysostomus, Cyrillus, Beda, Basilius, Athanasius, Ambrosius ꝛc. Wer auch nur in die Catena zu den vier Evangelien, welche der heil. Thomas in überaus kunstvoller Weise aus den Worten der angesehensten kirchlichen Schriftsteller zusammengefügt hat, einen Blick werfen will, der wird sich alsbald von einer Ansicht lossagen, welche den patristischen Gesichtskreis Eines der Größten unter den Theologen auf ein Minimum zurückführen will.[2]) Es ist nicht etwa bloß der Geist dieses oder jenes einzelnen großen Mannes, etwa eines Augustinus oder Albert des Großen, seines Lehrers, den Thomas lebendig in sich aufgenommen hat, es ist die Gedankenarbeit aller derjenigen, welche bis zu seiner Zeit gelebt und durch ihr Genie und ihren Fleiß das Feld der theologischen und philosophischen Wissenschaften mit glücklichem Erfolge bebaut, die Kirche erleuchtet und befruchtet haben, es sind mit Einem Worte alle im Laufe der Jahrhunderte angesammelten geistigen Schätze, die dem großen Manne in selbstständiger Auffassung und Verarbeitung sich zu eigen gegeben haben, so daß er, in Allem eines reichen Ueberflusses sich erfreuend, wie der Hausvater im Evangelium mit vollen Händen austheilen konnte, Altes und Neues. Doch, wir gedenken, auf diesen Punkt noch eigens zurückzukommen.

Die Scholastiker müssen sich die entgegengesetztesten Vorwürfe gefallen lassen. Hatte man sie einerseits als willenlose Sklaven des Papstes der Welt denuncirt, so mußten sie hinwiederum auch als die Vorläufer jenes unseligen Rationalismus gelten,[3]) welcher an die Stelle der Gottes-

---

[1]) *Maximam habet auctoritatem ecclesiae consuetudo,* quae semper est in omnibus aemulanda, quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab ecclesia auctoritatem habet. Unde magis standum est auctoritati ecclesiae, quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cujuscunque Doctoris. 2. 2. q. 10. a. 12.

[2]) Es sind mehr als vierzig Autoren (darunter die meisten Kirchenväter), aus deren Schriften die Glieder der mit Recht so genannten „goldenen Kette" genommen sind.

[3]) „Hier gibt es außer den heil. Urkunden des Christenthums noch einen Erkenntnißgrund des Glaubens und Lebens, neben der Legislation der Vernunft und des Chri-

gelehrsamkeit die Philosophie zu setzen und durch die Fluth angeblich rationeller Behauptungen und Meinungen das im eigentlichen Sinne Geoffenbarte hinwegzuschwemmen sucht. Natürlich ist Thomas, Einer der größten Scholastiker, von diesem Tadel nicht unberührt geblieben. Dieser aber ist einer Vermischung des rein Philosophischen mit dem eigentlich Theologischen durchaus nicht geneigt. Da ihm z. B. Einer seiner Ordensbrüder, der Magister Johannes de Vercellis, zweiundvierzig Artikel übersendet hatte mit der beigefügten Bitte, daß Thomas über dieselben ein Gutachten abgeben möchte, so erhielt er zur Antwort, daß man einestheils gewünscht hätte, die Motive zu kennen, aus welchen jene Sätze bestritten oder hinwiederum behauptet würden, anderntheils aber sich der Bemerkung nicht enthalten könne, daß unter jenen Sätzen manche seien, welche nicht zur Glaubenslehre gehören. Eine solche Vermengung rein philosophischer Sätze mit den Glaubenswahrheiten sei aber immer bedenklich. Der heil. Thomas beruft sich zum Beweise für diese Erklärung auf eine Stelle in den Confessionen des heil. Augustinus, wo dieser sagt, daß man es hingehen lassen könne, wenn etwa ein Gläubiger in Bezug auf rein philosophische Fragen keinen Bescheid wüßte, oder gar in positiven Irrthümern hierüber befangen wäre, daß es aber eine sehr gefährliche Sache sei, wenn derselbe, das Philosophische mit dem Religiösen vermengend, sofort vom Standpunkte des Glaubens aus Irrthümliches zu vertheidigen suchte, indem er zum Verderben Mancher dazu beiträgt, daß die Gläubigen als unwissende Menschen erscheinen und verachtet werden. Man mag also wohl demjenigen, was dem Glauben nicht eben widerspricht, Aufnahme gewähren, um den Weltweisen keine Gelegenheit zu geben, daß sie die Glaubenslehre verachten, indessen soll dieses nur zugelassen werden als eine philosophische, nicht als eine Glaubenswahrheit. [1])

---

stenthums noch ein positives Gesetzgebungsrecht; die päpstlichen Canones gelten über Alles, der größteste Gottesdienst, die erste aller Pflichten, die Königin aller Tugenden ist — Gehorsam gegen den Papst oder die Kirche, deren Repräsentant der Papst ist. Wie er alle Menschen an sittlicher Größe und Würde weit übertrifft (dies wird in dieser Allgemeinheit kein katholischer Theolog behaupten), so ist er auch über jedes Menschenurtheil erhaben (die Infallibilität des Papstes ist kein katholisches Dogma); von ihm fließt des wahren Guten, der Gnade und des Segens Fülle aus u. s. w." Marheinecke: „Allgemeine Darstellung des theologischen Geistes, der kirchlichen Verfassung und canonischen Rechtswissenschaft in Beziehung auf die Moral der Christenheit und die ethische Denkart des Mittelalters" p. 54. Im Widerspruche mit dieser Beschuldigung sah man sich erst jüngst in Rom veranlaßt, in den bekannten Erklärungen über den Gebrauch der Vernunft in religiösen Dingen die Scholastiker, namentlich Thomas v. Aquin und Bonaventura gegen den Vorwurf des Rationalismus in Schutz zu nehmen.

[1]) Unde mihi videtur tutius esse, ut haec, quae philosophi communes senserunt et

Eben so wenig ist es ihm je eingefallen, die Theologie auf die Basis irgend eines philosophischen Systemes zu stellen, und sie dadurch dem Wechsel und der Veränderung preis zu geben, welchen jedes philosophische System wegen der darin befindlichen rein individuellen Momente unterworfen ist. Da hält man uns aber alsbald den Namen des Aristoteles entgegen. Insbesondere soll nach der Meinung Einiger die Sittenlehre des heil. Thomas ganz und gar in der Ethik des Aristoteles ruhen. Indessen ist schon die Annahme unrichtig, daß Thomas sich nur auf den Philosophen von Stagira berufe und an ihn allein sich halte. Ein so umfassendes Talent, wie dieses gewesen, kann sich nicht so exclusiv verhalten, es ist weiter ausgreifend, es sucht und erfaßt die Wahrheit, wo immer sie sich vermuthen und finden läßt. Wie der heil. Thomas eine besonders zu seiner Zeit nicht gewöhnliche Vertrautheit mit der klassischen Literatur der Alten überhaupt, mit den Schriften des Aristophanes, Horaz, Cäsar, Cicero, Ovid, Seneka, Sallust, Terenz, Livius ꝛc. verräth, so hat bei ihm neben Aristoteles und seinen arabischen Commentatoren auch Sokrates und Plato Raum gefunden. [1]) Er spricht wiederholt bei verschiedenen Gelegenheiten die Ansicht aus, daß in vielen Stücken zuletzt zwischen Plato und Aristoteles kein wesentlicher, sondern nur ein unwesentlicher Unterschied bestehe, eine Ansicht, die auch bei Cicero schon sich vorfindet. [2]) Nicht selten werden daher die Ansichten mehrerer Philosophen und philosophischer

nostrae fidei non repugnant, neque sic esse asserenda, *ut dogmata fidei, licet aliquando sub nomine philosophorum introducantur*, neque sic esse neganda tamquam fidei contraria, ne sapientibus hujus mundi contemnendi doctrinam fidei occasio praebeatur. Resp. ad Magist. Joann. de Vercellis, opusc. X.

[1]) Thomas mußte schon durch die Lectüre der Schriften des heil. Augustinus, welcher mit der platonischen Philosophie bekannt war, und darin christliche Elemente gefunden zu haben glaubte, und daher derselben öfter mit Lob Erwähnung thut, auf Plato hingelenkt werden. Alte lateinische Uebersetzungen erleichterten den Verkehr mit den Schriften der Platoniker. Schon Augustin hatte die lateinischen Uebersetzungen des Viktorinus von Schriften einiger Platoniker vor sich. S. Ritter, Gesch. der christl. Philosophie II. Thl. In dem bei Gelegenheit des Todes des heil. Thomas an das General-Capitel der Prediger-Brüder gerichteten Schreiben der Pariser Doctoren stellen Letztere die Bitte, daß ihnen, was Thomas etwa zur Vollendung der in Paris angefangenen Werke später geschrieben hätte, mitgetheilt werden möchte. Da heißt es nun auch: Nobis benevolentia vestra cito communicari procuretis, specialiter super libros de coelo et mundo, et expositionem Thimei Platonis atque de aquarum conductibus et ingeniis erigendis. Es werden von Thomas die Gesetze, der Timäos, die Republik, der Phädon, Menon, der Alkibiades citirt. Summ. c. gent. I, 13. II, 57. 73.

[2]) Qui *rebus congruentes* nominibus differebant. Nihil enim inter peripatheticos et illam veterem academiam differebat. Cic. Acad. l. 1. n. 4. 5. Auch Augustinus findet keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Aristotelikern und den Platonikern.

Schulen zusammengestellt und mit einander verglichen.[1]) Indessen soll hiemit nicht in Abrede gestellt sein, daß Aristoteles, welcher bei seiner vorherrschenden Verstandesrichtung der Scholastik mehr als andere Philosophen zusagte, in der That vorzugsweise Berücksichtigung gefunden hat. Aber der Unklugheit, welche so Manche bis auf unsere Zeit herunter begangen haben, das Christenthum überhaupt und die christliche Moral insbesondere auf ein vergängliches, unchristliches, ja vielfach in seinen Principien antichristliches philosophisches System stellen zu wollen, hat sich Thomas nicht schuldig gemacht. Er verhält sich der aristotelischen Philosophie gegenüber durchaus selbstständig und bringt ihr auch nicht ein Jota vom eigenthümlich Christlichen zum Opfer, da er dieselbe nicht als Herrin, sondern nur als Dienerin in theologischen Fragen mitsprechen läßt. Dabei will er auch durchaus dem Aristoteles nicht ein christliches Gepräge aufdrücken. Dies ist eine Wahrheit, die in späteren Tagen vielfach verkannt, in früherer Zeit aber schon klar eingesehen und aufs Bestimmteste ausgesprochen worden ist.[2]) Man

---

[1]) Des Beispiels halber stehe hier eine Stelle aus l. 2. q. 62. a. 1, wo bei Gelegenheit der Beantwortung der Frage: Utrum habitus augeantur? bemerkt wird: *Platinus et alii Platonici* ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus, propter hoc, quod materiales erant, et ex hoc habebant indeterminationem quandam propter materiae infinitatem. *Alii vero* in contrarium ponebant, quod ipsae qualitates et habitus secundum se non recipiunt magis et minus sed qualia dicuntur magis et minus secundum diversam participationem, puta, quod justitia non dicatur magis et minus, sed justum. Et hanc opinionem tangit *Aristot.* in praedicamentis c. de qualitate. Tertia fuit opinio *Stoicorum* media inter has. Posuerunt enim, quod aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus sicuti artes, quidam autem non, sicut virtutes. *Quarta opinio fuit quorundam* dicentium, quod qualitates et formae immateriales non recipiunt magis et minus, materiales autem recipiunt. Dabei ist Thomas gerecht gegen Jeden, bei dem er Wahrheit zu finden glaubt. So bekämpft z. B. Aristoteles im VI. Buche seiner Ethik die Meinung des Sokrates, daß alle Tugenden sich auf die Klugheit (also auf eine Thätigkeit des Erkenntnißvermögens) zurückführen lassen, folglich gewissermaßen sämmtlich intellectuelle Tugenden seien. Thomas bezeichnet diese sokratische Ansicht wohl auch im Ganzen als unrichtig, erklärt aber dabei zugleich, daß derselben doch in gewisser Hinsicht Wahrheit zukomme: Quandoque passionibus vel habitibus appetitivae partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur: et secundum hoc aliqualiter verum est, quod Socrates dixit, quod scientia praesenti non peccatur. 1. 2. q. 58. a. 2. Bei der Tugend ist immer ein Erkennen, jedoch kein unfreiwilliges, nothwendiges, sondern ein frei gewolltes, dabei nicht bloß speculatives, innerhalb der Grenzen der Erkenntniß zurückgehaltenes, sondern ein auf das Thun abzielendes, ein praktisches Erkennen.

[2]) Schon der Commentator des heil. Thomas Capponus a Porrecta bemerkt hinsichtlich der Citate aus Aristoteles: Non adducit sanctus doctor dictum philosophi, quasi quod philosophus intenderit loqui de beatitudine illa perfecta patriae, *quam non*

kann, wenn man die Schriften des heil. Thomas lieſt, ohne Mühe die Bemerkung machen, daß keine auf den Glauben und die chriſtliche Sittenlehre bezügliche Wahrheit zuletzt etwa durch einen Ausſpruch des Ariſtoteles entſchieden wird. Das Entſcheidende ſind immer anders woher genommene, von uns bereits ſchon oben näher bezeichnete Gründe, ſo daß die ariſtoteliſche Sentenz immerhin mehr oder weniger nur als eine gelehrte Zugabe ſich darſtellt, wobei natürlich ein indirekter Einfluß auf den Ideengang und die Darſtellung nicht ausbleiben konnte, wie dies ſchon der andauernde, von Jugend auf gepflogene Umgang mit Ariſtoteles mit ſich bringen mußte. Indeſſen wurde der Gefahr, welche die Vertrautheit mit den Schriften eines heidniſchen Philoſophen bereiten konnte, frühe ſchon dadurch vorgebeugt, daß die Beſchäftigung mit dem eigenthümlich Chriſtlichen in jener Zeit doch noch viel inniger, lebendiger und andauernder geweſen.[1]) Darum bezieht ſich bei Thomas jener Einfluß der ariſtoteliſchen Philoſophie vorzugsweiſe auf die Form, und es wird derſelben alsbald ein hemmender Damm entgegengeſetzt, ſobald ſie weiter zu greifen und auch den Inhalt zu beſtimmen, oder gar zu alteriren und zu gefährden droht. So kann z. B. die Einwirkung des ariſtoteliſchen Principes des Widerſpruches (der Bejahung und Verneinung) auf das wiſſenſchaftliche Verfahren nicht geläugnet werden. Es wurde aber nicht zugegeben, daß dieſes Princip, wie es in ihm allerdings liegt, den Zweifel als einen thätigen, ſelbſtſtändig wirkenden Faktor in die Theologie einführte. Wir werden ſpäter bei der ſpeciellen Darlegung des Moral-Syſtems des heil. Thomas öfter Gelegenheit haben, auf das hinzuweiſen, was er aus der Ethik des Ariſtoteles aufgenommen, was er gänzlich zurückgewieſen oder, nur modificirt und vom anklebenden Irrthume gereiniget und gegen Mißdeutungen ſicher geſtellt, zugelaſſen hat. Es geſchieht Letzteres in Bezug auf die hervorragendſten Geſichtspunkte und die am weiteſten

---

cognovit, cum fide careret; sed ipsum adducit ideo, *ut hinc significet id, quod declaravimus.* Sis igitur cautus, ut, quandocunque adduxerit B. Th. sive ex philosopho, sive ex aliis hujusmodi tale quid, non dicas per insipientiam tuam, *quod Sanctus ipse voluerit eum vel eos facere Christianos*, vel similia puerulis etiam ridenda, sed tunc maxime *ejus Angelicum sensum* alta mente repostum in talibus allegationibus prudenter scrutari atque invenire studeas.

[1]) Hurter macht in ſeinem „Innocenz" die ſehr beachtenswerthe Bemerkung, daß man in Bezug auf das Verhältniß der mittelalterlichen Theologen zu Ariſtoteles und ſeinen arabiſchen Auslegern, um gerecht gegen ſie zu ſein, namentlich drei Dinge nicht vergeſſen dürfe: 1) Daß die chriſtl. Lehre in Vielem ſtreng geprüft und feſtgeſtellt und Manches eben mit den Waffen vertheidigt worden iſt, mit welchen es angegriffen wurde. 2) Daß man treu am Chriſtenthum und an der Kirche feſtgehalten habe. 3) Daß von den Irrthümern, die ſich einſchlichen, nur die Schule, nicht das Leben berührt worden iſt.

reichenden Anschauungen des Aristoteles, die Idee der rechten Mitte (den Grundsatz: in medio virtus), die Idee der Glückseligkeit, den Ausgang von Thatsachen resp. den cursirenden menschlichen Meinungen über moralische Gegenstände u. s. w., wobei die Offenbarungs-Wahrheit stets der Maßstab ist, mit dem Alles gemessen wird. [1])

Aus dem Gesagten geht von selbst hervor, daß derjenige, welchem die Apotheose der Vernunft auf dem Gebiete der Ethik wohlgefällt, bei Thomas eine Bestätigung und Bekräftigung seiner Lieblingsidee nicht finden kann. Zwar wird die sittliche Bedeutung der Vernunft durchaus anerkannt. Die menschliche Vernunft ist dem heil. Thomas die nächste, unmittelbare und homogene Richtschnur des Willens. [2]) Sie ist ihm ein von Gott abgeleitetes Licht. Was daher wider die Vernunft ist, das ist auch wider Gott. [3]) Daher kommt auch das innige Verhältniß zwischen Gottes Geboten und den Forderungen des durch die Vernunft verkündigten Naturgesetzes. [4]) Indessen ist die Vernunft für sich allein doch nicht im Stande, den Menschen zu seinem höchsten Ziele hinzuführen. Um dahin gelangen zu können, bedarf er des heil. Geistes und seiner Gaben. [5]) Das ewige Gesetz, (die göttliche Vernunft) ist und bleibt doch dem Gesetze der menschlichen Vernunft gegenüber die erste und vornehmste Richtschnur des menschlichen Handelns. [6]) Das ewige Gesetz muß vielfach da ordnend und bestimmend eingreifen, wohin das Gesetz der Vernunft nicht reicht. [7]) Ueberhaupt gründet die christliche Ethik zuletzt nicht in der Vernunft, sondern im Glauben und ist mit diesem gegeben. [8]) Die menschliche Vernunft, sagt Thomas,

---

[1]) Ethic. Nicon. I. 2. 8. 9. 10. 11. II. 6. 8—10.

[2]) Regula voluntatis humanae est duplex. Una propinqua et homogenea sc. ipsa humana ratio. 1. 2. q. 71. a. 6. Ratio principium est humanorum et moralium actuum. l. c. q. 19. a. 1.

[3]) Idem contrariatur Deo et rationi, cujus lumen a Deo derivatur. 1. 2. q. 61. a. 1.

[4]) Praecepta Dei sunt praecepta juris naturalis, quae secundum se sunt de necessitate salutis. 2. 2. q. 147. a. 4.

[5]) Ad finem beatitudinis movetur aliquis et appropinquat per operationes virtutum et praecipue per operationes donorum, si loquamur de beatitudine aeterna, *ad quam ratio non sufficit*, sed in eam inducit *Spiritus sanctus*, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur. 1. 2. q. 69. a. 1. cf. q. 68. a. 2, wo auf die Frage: Utrum dona sint necessaria homini ad salutem? summarisch geantwortet wird: Dona Spiritus sancti sunt homini necessaria, *ut iis a Deo ad finem supernaturalem consequendam efficaciter moveatur.*

[6]) Alia vero est *prima* regula sc. lex aeterna, quae est quasi ratio Dei. 1. 2. q. 71. a. 6.

[7]) Per legem aeternam *regulamur in multis, quae excedunt rationem*, sicut in his, quae sunt fidei. l. c.

[8]) Cum sapientia sit cognitio divinorum *aliter consideratur a nobis et aliter a Philosophis.* Quia enim vita nostra ad divinam fructionem ordinatur, et dirigi-

weist allerdings auf den Zweck hin, aber nur auf den nächsten Zweck des Individuums und den allgemeinen Zweck der Gattung, *insoferne dieser innerhalb des Bereiches der natürlichen Erkenntniß liegt.* Nur bis dahin reicht auch die Macht des sich selbst überlassenen menschlichen Willens, dem es zukommt, den durch die Vernunft gezeigten Zweck zu erstreben. Der *höchste Zweck* aber liegt nicht innerhalb der Sphäre des bloß natürlichen Erkennens und Wollens. Der Mensch bedarf daher eines anderen, höheren Lichtes, nemlich des Glaubens, und einer höheren leitenden Kraft, nemlich der Liebe, um diesen Zweck erkennen und erfassen zu können. Und da von dem höchsten und letzten Zwecke alle übrigen Zwecke bedingt sind, so muß nothwendig der Glaube und die Liebe einen umfassenden, einen allgemeinen Einfluß üben auf das ganze menschliche Sinnen, Trachten und Thun. [1])

Es gibt somit Wahrheiten, welche der Vernunft zugänglich sind und daher auf demonstrativem Wege erkannt werden können; es gibt aber deren auch andere, welche über das Bereich der natürlichen, sich selbst überlassenen Vernunft hinausliegen. [2]) Ja so ungenügend ist das, was die Vernunft

---

tur secundum quandam participationem divinae naturae, quae est per gratiam, sapientia secundum nos non solum consideratur, ut est cognoscitiva Dei sicut apud Philosophos, sed etiam ut est directiva humanae vitae, *quae non solum dirigitur secundum rationes humanas, sed etiam secundum rationes divinas.* Sic ergo initium sapientiae secundum ejus essentiam sunt prima principia sapientiae, *quae sunt articuli fidei*, et secundum hoc fides dicitur sapientiae initium. 2. 2. q. 19. a. 7. Daß allem höheren Verständnisse des Christenthums der Glaube vorausgehen müsse, hat schon Augustinus in einer eigenen Schrift: De utilitate credendi gegen die Manichäer dargethan, welche Wissen ohne Glaube zu ermitteln versprochen haben. In dieser Schrift spricht sich der rationeller Beweisführung sonst keineswegs abgeneigte Kirchenvater unter Anderm also aus: Vera religio, nisi credantur ea, quae quisque postea, si se bene gesserit dignusque fuerit, assequatur et percipiat, et omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest. l. c. c. 9.

[1]) Ostendere finem rationis est, sed inclinare in finem est voluntatis, quia amor, in quo actus voluntatis exprimitur, est quasi quoddam pondus animae .... Finis autem humanorum actuum potest accipi dupliciter; vel finis proprius et proximus vel communis et ultimus. Et hic est duplex, quia... vel excedit facultatem naturae (sicut felicitas futura in patria). *Et in hunc finem ostendendo dirigit fides et inclinando dirigit charitas*, sicut aliqua forma naturalis inclinat in suum finem, quia ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia, neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel aquisitam. Et quia ad hunc finem, cum sit ultimus, sunt omnes alii fines ordinati: *ideo fides et charitas dicuntur dirigere intentionem universaliter in omnibus.* In 2 Sentent. dist. XLI. q. I. a. 1.

[2]) Quaedam vera sunt de Deo, *quae omnem facultatem humanae rationis excedunt*

aus und durch sich allein uns insbesondere über das Göttliche[1]) zu bieten vermag, daß selbst dasjenige, was innerhalb der Sphäre ihrer Kräfte liegt, zum großen Nutzen und Frommen der Menschen auch durch die göttliche Offenbarung noch mitgetheilt und als eine Sache des Glaubens hingestellt wird. Denn Einige sind schon von Natur aus zur Erforschung der Wahrheit wenig geeignet, Andere sind nach allen Richtungen hin zerstreut und durch die mannigfaltigen Sorgen des Lebens in Anspruch genommen, wieder Andere sind zu träge, als daß sie die nicht ohne Mühe zu gewinnende Erkenntniß sich zu verschaffen geneigt seyn könnten. Was erfordert ferner die Erforschung der Wahrheit für einen Aufwand von Zeit? Gestattet in jüngeren Lebensjahren die Macht der Leidenschaften allen Menschen, ihren Blick unverwandt, wie es nöthig ist, der Wahrheit zuzuwenden? Würde somit die höchste Wahrheit (wenn der vernünftige Weg der Erkenntniß derselben allein geöffnet wäre) nicht etwa nur Wenigen und auch diesen erst nach langer Zeit sich zu eigen geben? Und wie leicht mischt sich bei der Schwäche der menschlichen Erkenntnißkraft und bei der Macht der Phantasie Falsches unter das Wahre? Welch' ein Spielraum ist da der Sophistik und der bloßen Wahrscheinlichkeit gegeben? Wie gehen da die Meinungen und Lehren der angesehensten Männer aus einander und bringen sich durch diese Zwietracht selbst um den Einfluß auf Andere? Zu unserem Heile also hat die göttliche Barmherzigkeit auch dasjenige auf die feste, sichere Grundlage des Glaubens gestellt, was an sich allerdings die natürliche Vernunft erforschen könnte, ohne daß sie aber hierüber eine über allen Zweifel und Irrthum erhabene Gewißheit zu geben vermöchte.[2])

Zu den durch die Vernunft wenigstens möglicher Weise erkennbaren göttlichen Wahrheiten kommen dann diejenigen, welche die bloß natürliche Erkenntnißkraft übersteigen. Wegen seiner höheren, übernatürlichen Bestimmung bedarf der Mensch der Kenntniß auch dieser Wahrheiten. Dieselben können aber nur auf dem Wege der Offenbarung erkannt werden. Schlägt der Mensch diesen Weg ein, so tritt er zu seinem eigenen Besten den größten Feind der Erkenntniß der Wahrheit mit Füßen, nemlich den Stolz und Hochmuth, und strebt der Vollendung seiner Seele durch die

---

(ut Deum esse trinum et unum); quaedam vero sunt, ad *quae etiam ratio naturalis pertingere potest,* sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia hujusmodi, quae etiam Philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Contra Gent. lib. I. c. 3.

[1]) Cf. Augustin. de mor. eccl. cath. c. 7: *Ubi ad divina perventum est* avertit sese, intueri non potest, palpitat, aestuat, inhiat amore, reverberatur luce veritatis etc.

[2]) Cf. Contr. Gent. I. 4.

Erkenntniß der höchsten, edelsten Wahrheiten entgegen. Hiemit hat er bereits die günstigste Stellung zur Erkenntniß der Wahrheit eingenommen, indem es ihm klar geworden ist, daß Gott und das Göttliche Etwas seyn müsse, was größer ist, als das, was von selbst in des Menschen Sinn kömmt und von dem Menschen vollends begriffen werden kann. Aber ist es nicht Leichtfertigkeit, zu demjenigen seine Zustimmung zu geben, was über die Vernunft hinausliegt? „Diejenigen, welche einer Wahrheit, für welche die menschliche Vernunft nicht den Beweis zu liefern vermag, Glauben schenken, sind nicht leichtgläubig und nehmen nicht ungelehrtes Fabelwerk an II Petr. I., denn die Geheimnisse der göttlichen Weisheit hat eben diese göttliche Weisheit selbst, die Alles vollkommen weiß, den Menschen mitzutheilen sich herabgelassen; sie hat ihre Gegenwart, so wie die Wahrheit der mitgetheilten Lehre und ihrer Eingebung durch genügende Beweise dargethan, indem sie zur Bestätigung desjenigen, was die natürliche Vernunft übersteigt, sichtbare Werke zu Tage legt, zu deren Vollbringung die Kräfte der gesammten Natur nicht ausreichen würden, nemlich in der wunderbaren Heilung von Krankheiten, in der Erweckung von Todten, in den wunderbaren Veränderungen an den Himmelskörpern. Und was noch wunderbarer ist, unwissende, einfältige Menschen haben durch Eingebung, erfüllt mit dem Geschenke des heil. Geistes, in einem Augenblicke die höchste Weisheit und Beredsamkeit erlangt. Im Hinblick auf dieses und kraft dieses Beweises haben, und zwar nicht etwa durch Waffengewalt, nicht durch die Aussicht auf Lust und Vergnügen bewogen, zahllose Schaaren nicht bloß einfältige, sondern auch die weisesten Menschen den christlichen Glauben angenommen, einen Glauben, in welchem Dinge verkündet werden, welche alles menschliche Wissen übersteigen, einen Glauben, welcher die Fleischeslust verbietet und Alles, was in der Welt ist, verachten lehrt. Daß die Seelen der Sterblichen solchen Dingen ihren Beifall zollen, ist das größte Wunder, und es ist offenbar ein Werk der göttlichen Inspiration, daß die Menschen das Sichtbare verachten und das Unsichtbare suchen. Daß dies nicht unvorhergesehen, nicht durch Zufall ohne göttliche Anordnung geschehen, erhellt daraus, daß Gott, dieses thun zu wollen, vorher gesagt hat durch die Aussprüche vieler Propheten, deren Schriften bei uns als Zeugnisse unseres Glaubens in hoher Achtung stehen.... Die wunderbare Bekehrung der Welt zum christlichen Glauben ist der untrüglichste Beweis für die früher geschehenen Wunder, so daß sie nicht wiederholt zu werden brauchen, da sie mit Evidenz in ihren Wirkungen sich kund geben. Es wäre wunderbarer, als alle Wunder, wenn die Welt ohne Wunderzeichen von einfältigen, unansehnlichen Menschen hätte vermocht werden können, so Erhabenes zu glauben, so Schwieriges zu thun, so Hohes zu hoffen; es bliebe dies ein Wunder größer als alle Wunder, wenn auch Gott (was jedoch nicht der Fall

ist) aufgehört hätte, in unsern Tagen durch seine Heiligen Wunder zur Bestätigung des Glaubens zu wirken. Auf ganz anderen, ja entgegengesetzten Wegen schreiten diejenigen einher, welche den Sectenirrthum in die Welt einführen." [1])

Obwohl indessen die christliche Wahrheit die Kraft der menschlichen Vernunft übersteigt, so kann doch zwischen ihr und der Offenbarung kein Widerspruch seyn. Denn beides, sowohl der Inhalt der natürlichen Vernunft, als auch der Inhalt der Offenbarung ist von Gott. Gott aber kann nicht Urheber des Widerspruches seyn, er kann nicht den Menschen unter das harte Gesetz (wenn nemlich die Aussprüche der Vernunft und der Offenbarung nicht gleichmäßig wahr wären) des unvermeidlichen Irrthums stellen wollen. Was man also als Widerspruch zwischen der Offenbarung und der Vernunft bezeichnet, ist nur die irrige Meinung Einiger, welche das Uebervernünftige mit dem der Vernunft Widersprechenden auf gleiche Linie stellen. Aus diesem Grunde sind auch die gegen den Glauben vorgebrachten Argumente nicht aus den höchsten natürlichen, an und für sich schon bekannten Principien abgeleitet, weßwegen ihnen auch eine beweisende Kraft nicht zukömmt. Es sind nur Wahrscheinlichkeits-Gründe oder gar nur reine Sophismen. Darum sind aber auch diese Einwendungen nie unlösbar. [2]) Eben so wenig aber, als das Gegentheil des Glaubens, kann der Glaube selbst aus natürlichen Principien abgeleitet und auf dem Wege der Demonstration dargethan, somit in eine reine Vernunftwahrheit umgesetzt werden, obwohl die Vernunftthätigkeit durch den Glauben nicht ausgeschlossen wird, [3]) ja die Vernunft den Glaubensinhalt sogar wissenschaftlich zu construiren vermag, so daß die Theologie als Wissenschaft, jedoch als eine, nicht auf den Principien der Vernunft, sondern auf dem Grunde des Glaubens ruhende Wissenschaft erscheint. [4]) Thomas hat daher

---

[1]) Cf. contr. Gent. I. 5. 6.

[2]) Ex quo evidenter colligitur, quaecunque argumenta contra fidei documenta ponantur, *haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere*, unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae, et sic ad ea solvenda locus relinquitur. l. c. c. 7.

[3]) Humana igitur ratio ad cognoscendam fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet, *quod ad eam potest aliquis veras similitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc, quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.* l. c. c. 8.

[4]) Hoc modo sacra doctrina est *scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae*; quae sc. est scientia Dei et Beatorum. Unde sicut Musicus credit principia tradita sibi ab Arithmetico: ita doctrina sacra credit principia

nicht an eine „speculative Ueberwindung des Offenbarungsglaubens“ gedacht, nicht an eine völlige Auflösung desselben in ein bis auf die Fundamente und Grundvoraussetzungen hinabreichendes philosophisches Wissen, wenn er auch das Wissen unter gewissen Voraussetzungen als mit dem Glauben verträglich betrachtet.

Wann und wo hat der Rationalismus sich in solcher Weise ausgesprochen? Der bereits fertige Rationalist hat sich auf einen durch und durch subjektiven Standpunkt gestellt. Wie könnte er daher, da er einmal sein Ich zum Mittelpunkte aller seiner Gedanken und Strebungen gemacht hat, außerhalb des von demselben kommenden rationellen Gesetzes noch ein anderes anerkennen und diesem sogar den Vorrang vor jenem zusprechen und in Folge dessen dem Höchsten, was er kennt, eine untergeordnete Stellung anweisen?

Am Schlusse unserer Bemerkungen über das wissenschaftliche Verfahren des heil. Thomas wollen wir nur noch darauf hinweisen, daß bei demselben allerdings die Verstandesrichtung bei weitem vorschlagend ist. Thomas ist daher vor Allem und vorzugsweise Scholastiker. Der Geist ist in fast steter Bewegung. Das begriffliche Erkennen wird als Hauptsache betrachtet. Die Theilung des Stoffes und das Wiederzusammenfassen des Getheilten liegt auf dem Wege des dem Geschmackssinne ähnlich wirkenden Verstandes. [1]) Aber Thomas gehört nicht zu den halben, sondern zu den ganzen Menschen. Er hat daher keine Fähigkeit in sich exclusiv und auf Kosten der andern ausgebildet und gewähren lassen. Darum ist in ihm das Gefühl nicht dem Verstande erlegen, nicht von demselben unterdrückt worden. Neben dem discursiven Denken waltet daher auch das Gefühl, welches in der ruhigen Beschauung des Göttlichen seine Heiligung erhalten hat. Tho-

---

revelata sibi a Deo. Summ. theol. 1. q. 1. a. 2. Cf. Augustin. ep. 120 ad Consent: Haec dixerim, ut fidem tuam ad amorem intelligentiae cohorter, *ad quam ratio vera perducit et cui fides animum praeparat.*

[1]) Für diejenigen, welche von dieser vorherrschenden Verstandesrichtung Gefahr fürchten, wollen wir einige Worte hieher setzen, die aus einem Buche ausgehoben sind, das den Titel führt: Thomas Arnold. Frei nach dem Englischen des *A. P. Stanlei* von H. Heintz. 1847, und die um so mehr Beherzigung verdienen, als die entgegengesetzte Ansicht eine ziemlich verbreitete ist. Der Verfasser schreibt: „Ich bin völlig überzeugt, daß es eine heilige Pflicht ist, unsern Verstand aufs Aeußerste auszubilden, denn ich habe die schlimmen sittlichen Folgen des Fanatismus (in England) in einem höheren Grade, als ich je erwartete, verwirklicht gesehen, und bin gewiß, daß eine vernachlässigte Intelligenz einem Manne viel häufiger verderblich wird, als eine verkehrte und überschätzte.“ Wir erinnern hier auch an die Geschichte und die schlimmen Folgen des gegen das verständige Erkennen und überhaupt alles scholastische Wesen feindlich gerichteten Quietismus und Pietismus.

mas ist daher auch Ascet, ja selbst Mystiker. Sein gewaltiger Verstand ist kein Hinderniß des mystischen Strebens, sondern dient vielmehr nur dazu, dasselbe vor Abwegen, vor Ausartung in falschen Mysticismus zu bewahren, welcher auf dem Grunde des einseitig hervortretenden und unbewachten Gefühles sich niederläßt und dem gefährlichen Spiele einer überschwenglichen, den Gesetzen des vernünftigen Denkens entwachsenen Phantasie sich preis gibt. Eben darum ist auch das ernste Studium der Schriften des heil. Thomas gewiß eines der sichersten Mittel gegen die Pseudomystik und den damit verwandten Pietismus, welcher allerorts auch in unseren Tagen mehr Anhänger zählen dürfte, als Manche vielleicht zu glauben geneigt seyn möchten. Die Einbildung, daß man sich eines besonderen inneren Lichtes zu erfreuen habe, das Hineintragen des eigenen unerleuchteten daher mysteriösen Sinnes in die heil. Schriften und das sofortige Zurücknehmen des Hineingetragenen aus denselben, der vermeintliche außerordentliche Umgang und innige Verkehr mit Gott und den Himmelsbewohnern, das fortwährende Schauen des Geheimnißvollen, wobei nicht die geringste Mühe angewendet wird, seine Religiösität durch solide Kenntnisse zu begründen, und gegen die Uebermacht des von der Phantasie beherrschten Gefühles sicher zu stellen, der Hang zum Separatismus, das Verlangen, eine Kirche in der Kirche zu bilden, und die damit zumeist verbundene Abneigung gegen den Cultus, die Sakramente und die frommen Uebungen der von Christus gestifteten Kirche, deren Auctorität man sein subjectives Wollen und Belieben entgegensetzt, alle diese und ähnliche Momente des Aftermysticismus finden nirgend einen gründlicheren und, je nachdem es nothwendig erscheint, mit Erfolg angreifenden oder Widerstand leistenden Gegner, als den heil. Thomas, dessen ganzes Wesen, wie allen Extremen, so auch dem des falschen Mysticismus, als ein unübersteiglicher Damm sich entgegengestellt hat. Dabei aber will er keine von dem Schöpfer dem Menschen verliehene Kraft unterdrückt oder einseitig niedergehalten wissen. Er erkennt das Recht der Phantasie und des Gefühles an, stellt aber beide, wie es sich geziemt, unter die Herrschaft des Erkenntnißvermögens, welches allerdings in die göttlichen Geheimnisse tief sich versenken und sofort mit dem dort empfangenen Lichte Gefühl und Phantasie erleuchten und erwärmen und so dem Menschen Gott näher rücken soll, ohne aber sich selbst jenen Kräften unterzuordnen oder eine angeblich unverlierbare Ruhe in Gott oder ein gänzliches Aufgehen des Geschöpflichen im Ungeschöpflichen anzustreben.

Fortsetzung; speciell von dem höchsten ethischen Princip des heil. Thomas.

Die wissenschaftliche Thätigkeit verläuft in dem Bestreben, die divergirenden Strahlen der Erkenntniß in gewissen Brennpunkten, also das Viele und Mannigfaltige in Einheit zu sammeln. Dabei wird der erkennende Geist nicht müde, fort und fort an die gefundene Einheit die Frage zu stellen, ob sie auch schon die höchste, möglicher Weise erreichbare sey, oder ob sie etwa noch eine höhere über sich haben möge. Er will sich nicht beruhigen bei Central-Ideen, bei Principien, die noch eine für den menschlichen Geist ausfindbare Voraussetzung, ein Prius haben. Wie daher der Physiker fortwährend bemüht ist, das, was sich als eine Ursache darstellt, als eine Wirkung sich zum Bewußtseyn zu bringen, um so der höchsten und letzten Ursache immer näher zu kommen: so sucht der wissenschaftliche Geist auch auf dem Gebiete der Theologie, unabläßig den letzten Grund des Erkennens und Seyns, den Erkenntniß-, Ideal- und Realgrund, jenes Princip, welches kein Prius mehr hat, somit aus einem weiteren Grunde nicht mehr sich ableiten läßt. Das, was der gemeine Mann schon thut, welcher sich gleichsam unwillkührlich für sein sittliches Denken und Handeln gewisse allgemeine, über jeden Beweis erhabene Grundsätze, Axiome sucht: das hat, nur in höherem Maße, auch die wissenschaftliche Theologie angestrebt, wie auf allen Gebieten, so insbesondere auf dem Gebiete der Ethik. Kaum graut der Morgen einer wissenschaftlichen Behandlung der christlichen Sittenlehre, so taucht auch alsbald die Frage auf, welches die höchsten Grundsätze und endlich das letzte Princip der christlichen Ethik seyn möge. Es wird wohl diese Frage von den theologischen Schriftstellern der Vorzeit noch nicht so laut und unumwunden gestellt, wie dies in neuerer Zeit der Fall ist, aber sie ist nicht ausgeblieben, und auch die Antwort hat nicht vergeblich auf sich warten lassen, wenn sie auch, der Weise der gestellten Frage entsprechend, vielfach nur indirect und einzig dem angestrengter horchenden Ohre vernehmbar gegeben worden ist. Die ethischen Schriften der Scholastiker insbesondere

sind von klar erkannten Principien durchdrungen. Diese aber gleichen ganz den Wurzeln der Bäume, welche zwar dem Stamme alle Lebenssäfte zuführen und somit Blätter, Blüthen und Früchte erzeugen, dabei aber dem Auge sich entziehen, indem sie sich in die Erde verbergen, so daß sie sozusagen nur in ihren Wirkungen wahrnehmbar sind. So ist es auch bei dem heil. Thomas. Er spricht allerdings ausdrücklich weder von den Principien der christlichen Ethik überhaupt, noch von dem höchsten unter denselben insbesondere, aber sie sind ihm nicht unbekannt (er kennt, wie wir früher schon darauf hingewiesen, das Princip der Gottähnlichkeit, das von einem neueren Gelehrten mit Glück für die organische Entwicklung der Ethik benützte Princip des göttlichen Reiches u. s. w.), und er hat unläugbar Einem vor allen übrigen den Vorzug gegeben, und es als das höchste Princip betrachtet.

Ein um die philosophische Moral verdienter Schriftsteller Italiens äußert Folgendes: „Es ist offenbar, daß Ein Begriff manchmal von einem andern allgemeineren abhängig ist. So hängen die Begriffe der Arten von dem Begriffe ihrer Gattung ab und setzen ihn voraus, z. B. der Begriff des Menschen hängt ab vom Begriffe des Thieres und hat denselben zur Voraussetzung. [1]) Nun muß es aber in einer Reihe von Begriffen, von denen jeder von einem früheren Begriffe abhängt und denselben voraussetzt, doch eine Grenze geben, weil sie sonst ins Unendliche auslaufen würde. Man wird also schließlich zu einem höchsten Begriffe kommen, von welchem alle übrigen abhängen und der von allen vorausgesetzt wird, während es durchaus keinen früheren Begriff mehr gibt, von welchem dieser abhinge, so daß man über diesen höchsten Begriff nicht hinausgehen kann . . . . Nun gibt es in der That im Menschen eine erste Idee, welche allen andern Ideen vorausgeht, mittels welcher, als ihrer höchsten Richtschnur, alle Urtheile sich bilden . . . . Diese Idee, durch welche die menschliche Intelligenz alle Urtheile bildet, ist die Idee des Seyns im Allgemeinen. Diese ist eine dem menschlichen Geiste eingeborne Idee und die Form der Intelligenz. Sie ist deren Form, weil aus der Analyse aller menschlichen Gedanken hervorgeht, daß sie nur durch die Gegenwart dieser Idee Gestalt gewinnen, weßwegen der Geist, dieser Idee beraubt, des Verständnisses entbehrt, welches er allein durch dieselbe besitzt. Alle Dinge, alle Theile der Dinge, alle ihre Vollkommenheiten, all ihr Werth sind zuletzt nichts Anderes, als eben so viele Darstellungen des Seyns. Es ist immer das Seyn, wenn dasselbe auch verschieden verwirklicht und begrenzt wird, und in verschiedenen Dingen verschiedene Namen annimmt". [2])

[1]) Daß hier Rosmini den Begriff des Menschen nicht als von dem Begriffe des Thieres allein abhängig sich gedacht habe, muß wohl zu dessen Ehre angenommen werden.

[2]) Rosmini: Filosofia della morale. vol. I.

Diese Wahrheit, nemlich daß die Idee des Seyns die nicht weiter mehr ableitbare Voraussetzung aller unserer Erkenntnisse, die Grundlage aller unserer Begriffe ist, so daß nichts begriffen werden kann, bevor diese Idee zum Bewußtseyn gekommen, und daß zuletzt alle Begriffe auf dieselbe sich zurückführen, ist bereits von dem heil. Thomas klar erkannt und auf das Bestimmteste ausgesprochen worden. [1])

Ist aber die Idee des Seyns die Quelle und der Anfang aller Erkenntniß, so muß dieselbe auch das Princip des ethischen Erkennens, dessen höchste Norm seyn, dies um so mehr, als das Seyn auch die Voraussetzung aller, also auch der sittlichen Thätigkeit ist. „Das Wort Seyn bedeutet zuletzt nichts Anderes, als die erste Thätigkeit, alle und jede Activität. Sagen, daß Etwas ist, heißt soviel, als sagen, daß es thätig ist, da kein Ding ist, wenn es nicht wirkt, denn es muß wirksam seyn, um zu seyn, muß zu diesem Ende thätig sich selbst setzen, fortwährend sich selbst erhalten im Seyn. Im Begriffe des Seyns ist alle Thätigkeit beschlossen, und darum eben ist es dieser Begriff, welcher uns alle Dinge zeigt und das Maß ist für alle, denn wir könnten die Wirksamkeit des Thätigen nicht bemessen, wenn wir nicht wüßten, was Wirksamkeit *ist*, wir könnten die verschiedenen Wesen nicht beurtheilen, wenn uns unbekannt wäre, was ein Wesen *ist* .... Ich kann kein Wesen intellectuell erfassen, wenn ich nicht weiß, wenn ich es mir nicht selbst sage, daß es dieses bestimmte Wesen *ist*, daß es die Activität des Seyns in dieser oder jener Weise, in diesem oder jenem bestimmten Grade hat. Auch kann ich mir dies nicht selbst sagen und nicht also urtheilen, wenn ich nicht vorerst verstanden habe, was das Wort Seyn überhaupt sagen will, jenes Wort, das ich so oft ausspreche, als ich ein Urtheil fälle .... *Das Gute fällt zusammen mit dem Seyn.* Das Gute ist nichts Anderes, als das Seyn. Das Seyn realisirt, verwirklicht, entwickelt sich, und indem es sich entwickelt und verwirklichet, hat es eine innere, nothwendige Ordnung, wovon der Grund in ihm selbst liegt. Diese Ordnung bringt es mit sich, daß Ein Ding ein anderes von sich ausschließt oder dasselbe fordert. So fordert die Wurzel einen Stamm, der Stamm Aeste und Zweige, die Zweige Blätter und Früchte, mit diesen hat der Baum *seine Vollendung erhalten*. Wenn nun ein Ding ein anderes vermöge der innern Ordnung seines Seyns erheischt, so ist dieses andere für jenes *gut*, wenn es aber dieses ausschließt, *böse*." [2])

---

[1]) Id, *quod primo cadit in intellectum est ens*, unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus, quod sit ens. 1. 2. q. 55. a. 4. Ens et essentia sunt, *quae primo in intellectu concipiuntur*. Lib. de ente et essentia. Proem.

[2]) Rosmini l. c.

Auch der heil. Thomas bezeichnet das Seyn als das Princip des Sittlichen, indem er sagt, daß das Seyn, intellectuell gefaßt, früher ist, als das Gute, da Alles, insoferne es wirklich ist, nur durch das Seyn erkannt werden kann.[1]) „Das Seyn und das Gute, sagt er, sind der Sache nach dasselbe. Der Unterschied zwischen beiden ist nur ein begrifflicher. Denn zur Natur des Guten gehört es, daß es etwas Begehrliches ist, daher der Philosoph sagt: Gut ist, wonach Alles verlangt. Es ist aber klar, daß jedes Ding begehrlich ist in dem Grade, in welchem es vollkommen und eben deßwegen vervollkommnend ist, denn alle Dinge streben nach ihrer eigenen Vollendung. Jedes derselben ist aber in so weit vollkommen, als es wirklich ist. Daraus geht offenbar hervor, daß etwas gut ist, insoferne es ein Seyendes ist, denn das Seyn ist die Wirklichkeit jedes Dinges. Das Gute und das Seyende sind also der Sache nach dasselbe, aber das Gute hat die Natur des Begehrlichen an sich, was beim Seyn nicht der Fall ist."[2]) Uebrigens steht das Gute unter dem Gesetze der Einheit. Jedes Ding, sagt der heil. Thomas, ist eine Einheit schon durch sein Wesen, so daß der Begriff der Einheit zugleich mit dem Substanzbegriff gegeben ist.[3])

Nun aber ist das Seyn, so wie auch die Einheit vorzugsweise in Gott zu finden.[4]) Gott allein hat die ganze Fülle seines Seyns als

---

[1]) *Ens secundum rationem prius est, quam bonum.* Ratio enim significata per nomen est id, quod concipit intellectus de re et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu. Unde ens est proprium objectum intellectus et sic est *primum intelligibile*, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens, quam bonum. 1. q. 5. a. 2. Thomas bekämpft ausdrücklich die platonische Ansicht, daß das Gute vor dem Seyn ist: Bonum numeratur inter prima, adeo quod secundum Platonicos bonum est prius ente. *Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur.* In 1 lib. Ethic. lect. 1.

[2]) l. c. a. 1. cf. 1. 2. q. 18. a. 1: Omnis actio, *inquantum habet aliquid de esse*, intantum habet de bonitate, inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi, quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem vel debitus locus vel aliquid hujusmodi.

[3]) Id quod primo cadit in intellectum est ens. Unde unicuique apprehenso a nobis attribuimus, quod sit ens et per consequens, quod sit *unum et bonum*, quae convertuntur cum ente, unde dicimus, *quod essentia est ens et una et bona et quod unitas est ens et una et bona et similiter de bonitate.* 1. 2. q. 55. a. 4.

[4]) Cum unum sit ens indivisum, ad hoc, quod aliquid sit maxime unum, oportet, quod sit et maxime ens et maxime indivisum. Utrumque autem competit Deo.

etwas Eines und Einfaches, was bei keinem anderen Wesen der Fall ist. [1]) Eben darum aber ist er auch vorzugsweise der Gute, indem jedes Wesen soviel vom Guten hat, als ihm vom Seyn zukömmt, und jedes schafft und wirkt, was es ist. [2]) Gott ist nicht blos gut durch Theilnahme, sondern er ist der wesentlich Gute. Er allein ist wesentlich gut, da er allein der absolut Vollkommene ist. [3]) Gott ist das höchste Gut. [4]) Darum ist er auch die Quelle alles Guten. Alles, was da gut ist, ist gut durch die göttliche Güte, indem es durch eine gewisse Verähnlichung Theil nimmt an dem vorzugsweise Guten und Seyenden. [5])

Gott beschließt gewissermaßen die Vollkommenheiten und somit auch

---

Est enim *maxime ens*, inquantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat, sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. (Hierin weicht also Thomas sowohl von Plato, als von Aristoteles ab, welche behaupteten, Gott sei nicht ens, sondern principium entis). Est autem *maxime indivisum*, inquantum neque dividitur actu neque potentia secundum quemcunque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex. Unde manifestum est, *quod Deus est maxime unus.* 1. q. 11. a. 4. Der Creatur kömmt die Einheit nicht schlechthin zu, sie wäre ja sonst Gott.

[1]) Solus Deus habet *totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex*, unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit, quod quantum ad aliquid habent esse et tamen iis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam etc. 1. 2. q. 18. a. 1. Dei esse totum est simul, absolutes, vollendetes Seyn, Totalität (Ganzheit) desselben, während das geschöpfliche Seyn immer der Ergänzung bedarf.

[2]) De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eo quod unaquaeque res talem actionem producit, *qualis est ipse.* In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur. l. c.

[3]) Primum, quod est bonum et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem, quia bonum per essentiam prius est, quam bonum per participationem. 1. q. 3. a. 2. Deo non convenit bonum esse per aliquid aliud superadditum ei, sed *per essentiam suam*, cum sit omnino simplex. Contr. Gent. l. I. c. 92. Cum Deus solus *absolutam perfectionem* habeat, cujus esse est sua essentia, eique omnia essentialiter conveniant et omnium rerum sit ultimus finis, ipse solus per essentiam bonus est. 1. q. 6. a. 3.

[4]) Cum bonum sit sicut in prima causa omnium non univoca sed aequivoca et excellentissimo modo bonum in Deo esse et ipsum Deum *summum esse bonum* consequitur. l. c. a. 2.

[5]) Absolute verum est, quod aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens et bonum, quod dicimus Deum . . . A primo igitur per suam essentiam ente et bono unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdem assimilationis licet remote et deficientur. Sic ergo unumquodque dicitur *bonum bonitate divina* sicut primo principio, exemplari, effectivo et finali totius bonitatis. l. c. a. 4.

die Güte aller Wesen in sich, weßwegen von Gott allein das Gute der Geschöpfe, die nicht aus sich selbst, vermöge ihres eigenen Wesens, sondern nur durch Theilnahme gut sind, sich ableitet. [1]) Insoferne Gott das höchste Gut und die Quelle alles Guten ist, ist er auch der *höchste Zweck*. [2]) Nach diesem Zwecke streben alle Dinge. Diesen zu erreichen ist ihre Aufgabe, die hinwiederum nichts anderes ist als *Gottähnlichkeit*, [3]) welche aber nicht bis zur völligen Gleichheit mit Gott gesteigert werden kann, so daß zwischen dem Guten der Creatur und dem Guten des Schöpfers, dessen Seyn seine einfache, vollkommene Güte ist, immerhin ein Unterschied fortbesteht. [4]) Jedes Geschöpf aber strebt nach Gottähnlichkeit in seiner Art, anders die höheren, anders die niederen, anders die intelligenten, anders die nicht intelligenten Wesen. Alle aber treffen sie in dem Punkte zusammen, daß sie, wie Gott, in ein ursächliches Verhältniß zu Anderem sich zu stellen suchen. [5]) *Gott ist also in Bezug auf das Gute das Erste und das Letzte, der Anfang und das Ende, das Princip mit Eminenz*, welches, je nachdem das betrachtende Auge sich wendet, die

---

[1]) Oportet sicut esse Dei est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens: *ita et bonitatem ejus omnium bonitates quodammodo in se comprehendere.* Virtus autem est bonitas quaedam, virtuosus namque secundum eam dicitur bonus et opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere. Gent. l. I. c. 92. Der Gedanke, daß in Gott der Inbegriff aller Vollkommenheiten sei, liegt auch der Schrift des heil. Thomas de divinis moribus (opusc. 62) zu Grunde, was er schon dadurch andeutet, daß er dieselbe mit der Bibelstelle beginnt: Perfecti estote sicut pater vester coelestis perfectus est, und zuletzt, nachdem er viele der göttlichen Vollkommenheiten durchgegangen und die Möglichkeit gezeigt hat, sie nachzuahmen, die Ermahnung beifügt: Fidelis anima toto nisu *conformare se debet praedictis divinis moribus* pro posse suo. Quanto enim conformior erit in istis anima creatori suo in saeculo, tanto beatior et tanto laudabilius Deo et universitati utilius; jam gaudendum est fideli animae, quia praedictos mores Dei habebit in aeterna vita, cum ei similes erimus et videbimus eum sicuti est. Indessen macht er schließlich noch die Bemerkung: Sunt et alii mores in Deo, in quibus non est imitandus, sed potius admirandus sc. quod ipse solus occulta cordium scrutatur etc.

[2]) Summum bonum, quod est Deus, est causa bonitatis in omnibus bonis. Ergo et est *causa cujuslibet finis*, cum quidquid est finis, sit hujusmodi, inquantum est bonum. Contr. Gent. l. III. c. 17.

[3]) Si igitur res omnes in Deum, sicut in ultimum finem tendunt, ut ipsius bonitatem consequantur, sequitur, quod ultimus rerum finis sit *Deo assimilari*. l. c. c. 19.

[4]) l. c. c. 20.

[5]) l. c. c. 20—24: Tendit in divinam similitudinem res creata per suam operationem. Per suam autem operationem una res fit causa alterius. Ergo in hoc etiam res intendunt divinam similitudinem, *ut sint aliis causae* etc.

Reihe der betrachteten Objekte beginnt oder schließt, jedoch auch auf jedem einzelnen Punkte hervortritt, da es das ganze Reich des Seyenden d. i. des Guten überhaupt nicht nur gegründet hat, sondern durch seine stete Allgegenwart auch erhält und durchherrscht. Die Erhaltung der in die Sinne fallenden, von Gott durchwohnten Welt ist nichts Anderes, als die Fortsetzung des ursprünglichen Schöpfungsactes. Wie aber Gott das substantielle Seyn gleichsam immer vom Neuen wieder setzt, so ist er auch die Quelle, aus welcher fortwährend das sittlich (Seyende) Gute fließt.

Gott aber ist ein persönliches Wesen. Er hat Erkenntniß [1]) und einen freien Willen. [2]) Dabei ist, wie sein Erkennen sein Seyn, so sein Seyn sein Wollen, also Identität des Erkennenden und Erkannten, des Wollenden und Gewollten. [3]) Wie daher Gott als die höchste und erste Wahrheit, die Quelle, das Maß und die Richtschnur aller Erkenntiß [4]), so ist er auch der höchste Gesetzgeber und seine Weisheit die Regel und Richtschnur für Alles dasjenige, wonach der Unterschied von Gut und Bös sich bestimmt. [5]) Insbesondere aber ist der göttliche Wille die freie Ursache von allem Geschaffenen. [6]) Ist aber der göttliche Wille Princip

---

[1]) 1. q. 14.

[2]) l. c. q. 19. Gott ist nach Th. primum movens. Die Erkenntniß bewegt aber durch Vermittlung des Begehrungsvermögens, welches durch die Erkenntniß frei und somit freier Wille ist (nicht unfreier, unverstandener Trieb).

[3]) Sicut suum intelligere est suum esse, ita et suum esse est suum velle. l. c. a. 1. Das von Gott Erkannte und Gewollte ist vorzugsweise Er Selbst. Alles Andere aber erkennt er in und durch sich, nicht hinwiederum in einem Anderen oder durch ein Anderes, denn er ist die universelle Ursache von Allem, daher er (immanent) Alles in sich selbst erkennen kann.

[4]) Deus cum sit suum esse et intelligere et mensura omnis esse et intellectus, in ipso non solum est veritas sed ipse summa et prima veritas est. 1. q. 16. a. 5. In uns fällt das Seyn (esse) und das Erkennen (intelligere) nicht zusammen, da das von uns Erkannte ein intelligibles, vielleicht nur eingebildetes, der Verstand aber ein natürliches Seyn hat.

[5]) Secundo proponit ejus auctoritatem, cum subdit: *„Et nullus ei similis in legislatoribus“* quia sc. legum conditores per ejus sapientiam justa decernunt. Prov. VIII. Unde nullis legibus potest ipse de injustitia condemnari, quia potius *sua sapientia est regula et mensura omnium rerum.* In Job. c. XXXVI. lect. 2. In omnibus, quae habent regulam et mensuram eorum bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram, malitia autem secundum quod ab ea discordant. *Prima autem mensura et regula omnium est divina sapientia,* unde bonitas et rectitudo sive virtus uniuscujusque consistit secundum quod attingitur ad hoc, quod ex sapientia divina ordinatur, ut dicit Anselmus. In 3 Sentent. dist. XXIII. q. 1. a, 1.

[6]) Necesse est dicere *voluntatem Dei esse causam rerum* et Deum agere per voluntatem *non per necessitatem naturae,* ut quidam existimaverunt. 1. q. 19. a. 4.

alles dessen, was da ist, ist er somit Princip des Lebens überhaupt, dann ist er auch Princip des sittlichen Lebens. Dieses kann zuletzt keinen anderen und höheren Ur- und Bestimmungsgrund haben, als den persönlichen Willen des höchsten Wesens.

Der heil. Thomas spricht in seinen Schriften oft von dem göttlichen Willen, als einer Alles durchherrschenden und Alles bestimmenden Macht. Insbesondere thut er dieses auch in der Erklärung zum ersten Buche des Lombarden. Nachdem er gezeigt hat, daß Gott Alles, was da ist, nicht durch seine Erkenntniß, sondern durch seinen Willen, weil aus Liebe, ins Daseyn gerufen hat, daß Alles, was da geschieht, selbst auch das Böse, zuletzt doch dem göttlichen Willen sich fügen muß: stellt er die kühne Frage, ob nicht etwa bloß das Gute, sondern selbst auch die Sünde unter das göttliche Gebot d. h. den in Weise des Befehles ausgesprochenen göttlichen Willen fallen könne? Die Art und Weise, wie diese Frage von Thomas beantwortet wird, gibt uns hinreichenden Aufschluß darüber, welchen Spielraum derselbe dem göttlichen Willen auf dem Gebiete der Ethik angewiesen wissen will. Die Frage findet der Hauptsache nach folgende Lösung: „Das Gute hat eine doppelte Quelle. Es entspringt entweder aus dem richtigen Verhältnisse der Dinge zu dem Endzwecke (welcher Gott ist), oder aus dem richtigen Verhältnisse der Dinge unter und zu einander. Das erste Verhältniß ist die Ursache des zweiten, da dieses um des ersteren willen ist. Denn die Dinge sind in ein geordnetes Verhältniß zu einander gestellt, um in solcher Weise, sich gegenseitig hebend und tragend, dem Endzwecke sich entgegen führen zu können. Sollte nun das Gute, welches aus dem rechten Verhältnisse der Sache zur Sache stammt, irgend fehlen, so kann doch immerhin noch jene Güte vorhanden seyn, welche in dem rechten Verhältnisse der Dinge zum höchsten Zwecke besteht, weil das, was das Erste ist, nicht vom Sekundären abhängt. Wenn daher z. B. bei der Tödtung eines Menschen, der Verweigerung des Gehorsams gegen Vorgesetzte, wodurch zunächst das Verhältniß der Geschöpfe zu einander gestört wird, jene Güte bewahrt werden könnte, die ihren Grund in dem richtigen Verhältnisse zum Endzwecke hat, so würde Solches ohne Zweifel gut seyn und es könnte daran der Wille Gottes geschehen. Gottes Kraft ist ja die Urheberin aller Ordnung. Wie daher dasjenige, was in Bezug auf seine Existenz an secundäre Ursachen gewiesen ist, wenn es sich von denselben losgerissen

---

Man muß in Gott wohl auch nothwendige Functionen annehmen. So ist der Sohn naturaliter, nicht voluntarie vom Vater erzeugt. Aber die Welt und was in derselben ist, mußte er nicht, sondern wollte sie erschaffen, wobei aber sein Wille an keine Aufeinanderfolge gebunden ist.

hat, nur durch ein Wunder noch fortbestehen kann: so kann auch eine Handlung bei Aufhebung der secundären Ordnung nicht gut seyn, wenn nicht alsbald der Urheber der Ordnung durch ein ausdrückliches Gebot der eintretenden Störung vorbeugte und der Handlung eine neue geordnete Beziehung zum Zwecke gibt. So ist der dem Abraham befohlenen, an sich das rechte Verhältniß zwischen Vater und Sohn störenden Tödtung des Isaak die Richtung auf die Offenbarung des Glaubens und der Liebe des Abraham, auf das von ihm ausgehende gute Beispiel, auf die Vorbildung des Todes Christi gegeben und dadurch möglich gemacht worden, daß Abraham dem an ihn ergangenen Auftrage seine Zustimmung geben konnte. Dagegen gibt es auch Handlungen, welche unmittelbar auf den Endzweck gehen und das geordnete Verhältniß zu demselben aufheben z. B. Gotteshaß, Verzweiflung. Bei diesen ihrer Natur nach bösen Handlungen läßt sich die ihnen innewohnende Störung der Ordnung nicht beseitigen. Nur diese Handlungen allein fallen daher nie unter das göttliche Gebot."[1]) Dasjenige, was uns zunächst bei dieser ganzen Argumentation interessirt, ist nicht die Art und Weise, wie Thomas zu erklären sucht, daß Etwas in gewisser Hinsicht eine Störung der rechten Ordnung in sich beschließen (also bös) und doch dabei wohlgeordnet (also gut) seyn könne. Was in der angeführten Stelle zunächst und vorzugsweise unsere Aufmerksamkeit, dem uns vorgesetzten Zwecke entsprechend, auf sich zieht, ist die durch das Ganze sich hindurchziehende Lehre, daß der höchste und einzige Bestimmungsgrund auf dem ethischen Gebiete, das, wodurch Etwas sittlich wird, der göttliche Wille ist. Will Gott Etwas (dieser Gedanke liegt der ganzen Erörterung zu Grunde), so ist es gut, und sollte es auch sonst als gesetzwidrig und somit als böse erscheinen, will er Etwas ausdrücklich nicht, so ist es böse, und zwar einzig deßwegen, weil es seinem Willen widerspricht. Dabei kann Gott Alles wollen, nur dasjenige nicht, wodurch er sich selbst negiren würde als das, was er für die Menschen als deren höchster Zweck ist. Weil er die Liebe ist, kann er nicht den Haß, weil er der Gegenstand der Hoffnung des ganzen Menschengeschlechtes ist, kann er nicht die Verzweiflung am Höchsten befehlen.

In eben so markirter Weise tritt die Lehre von der Allgewalt des göttlichen Willens auf dem Gebiete der Ethik bei dem heil. Thomas hervor in der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnisse des menschlichen Willens zu dem göttlichen.[2])

---

[1]) In 1 lib. Sentent. dist. XLVII. q. 1. a. 4.

[2]) In 1. Sentent. dist. XLVIII. q. 1. a. 1—4.

Zwar besteht zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen ein ungeheuerer Abstand, der so groß ist, wie der Abstand zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe, oder, was dasselbe ist, zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Das Endliche kann nicht das Unendliche, sowie auch das Unendliche nicht das Endliche werden. Eine völlige Wesens-Gleichheit oder eine Conformität, die nicht bloß den Menschen Gott, sondern auch Gott dem Menschen verähnlichen, beide in Einer außergöttlichen Form zusammenführen würde, ist allerdings unmöglich.[1]) Eine Aehnlichkeit aber, bei welcher eine Zusammensetzung auf der einen, Einfachheit auf der andern Seite ist (in dem Sinne, in welchem z. B. der feurige Körper Aehnlichkeit hat mit dem Feuer), kann wohl bestehen zwischen Gott und der Creatur, da dieselbe immerhin an der Güte, an der Weisheit u. s. w. des göttlichen Wesens Antheil haben mag. In der angegebenen Weise kann der menschliche Wille dem göttlichen conform werden und an demselben seine Richtschnur finden.[2]) Hiebei hat man indessen nicht an den Willen selbst, als solchen, sondern an das von dem Willen kommende, bestimmte Wollen zu denken und somit anzunehmen, daß eine Aehnlichkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen nicht etwa bloß auf dem Naturgrunde vermöge des dem menschlichen Geiste eingeprägten göttlichen Ebenbildes besteht, sondern auch auf dem ethischen Gebiete herbeigeführt werden kann und soll.[3]) Der Mensch kann wollen, was Gott will, er kann wollen, weil Gott will, daß er wolle, er kann Alles, wie Gott, auf die Verherrlichung Gottes beziehen, er kann, wie dieser, Alles aus Liebe wollen. Die von dem menschlichen guten Willen, der an den göttlichen Willen sich angeschlossen hat, vollbrachte gute That

---

[1]) Darum kann aber auch der menschliche Wille nie das Realprincip der Ethik und der alleinige Vollbringer des Sittlichen werden. Die Sünde der ersten Menschen bestand eben darin, daß sie dieses anstrebten, indem sie mit der Gottähnlichkeit nicht zufrieden völlige Gleichheit mit Gott haben wollten. 2. 2. q. 163. a. 2.

[2]) Nullum regulatum fit rectum, nisi per conformitatem ad regulam. Sed voluntas divina regula est voluntatis humanae et intellectus suus intellectus humani. *Ergo omnis voluntas recta conformis est voluntati divinae.*

[3]) Conformitas voluntatis potest intelligi vel de ipsa potentia voluntatis, quae homini est data ad exemplar voluntatis divinae, quae pertinet ad similitudinem, in qua consistit ratio imaginis et est communis bonis et malis et de hac conformitate non quaerimus hic. Vel potest intelligi *de actu voluntatis*, qui etiam voluntas dicitur, et de hac conformitate hic quaerimus, quia in ista conformitate consistit meritum vel etiam demeritum, eo quod homo est causa actus voluntatis, sed non potentiae. Unde ista conformitas est tantum bonorum. Je besser Einer also ist, desto größer ist die Conformität seines Willens mit dem göttlichen Willen.

wird selbst zum Repräsentanten der göttlichen Güte werden, indem darin der gute menschliche Wille sich darstellt, welcher seinerseits auf die Güte des göttlichen Willens zurückweist, dem er sich conformirt hat.[1]) Diese, dem Menschen mögliche Conformität mit dem göttlichen Willen ist übrigens nicht etwa bloß facultativ, dem Belieben desselben anheimgestellt, sondern es besteht eine förmliche, je nach Verhältniß des Gegenstandes directe oder indirecte Verpflichtung, darnach zu streben. Das Anschließen des menschlichen Willens an den göttlichen Willen liegt in der Bestimmung des ersteren. Der Mangel an Conformität mit dem göttlichen Willen, die in die Hand des Menschen gegeben ist, ist somit eine Verirrung und Schuld und eben deßwegen Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes, ja die Sünde ist überhaupt nichts Anderes, als Mangel an Conformität des geschöpflichen Willens mit dem Willen des Schöpfers.[2]) Derjenige, welcher weiß, daß Etwas von Gott gewollt ist, der weiß damit zugleich, daß dieses gut ist. Der geschöpfliche Wille kann daher nicht gut seyn, wenn er nicht an das von Gott Gewollte sich hält, und somit an den göttlichen Willen sich nicht anschließt.[3]) Der göttliche Wille ist also der Grund des Ethischen und die Norm aller sittlichen Thätigkeit.[4])

---

[1]) Ex hoc actus voluntatis humanae conformatur voluntati divinae, quod tendit in bonum sicut voluntas divina. Et ex hoc etiam actus bonus est repraesentans bonitatem divinam etc.

[2]) Quicunque peccat contra quodcunque praeceptum *contra conformitatem peccat.* Ist der göttliche Wille höchste, Alles durchherrschende Norm auf dem Gebiete der Ethik, so kann die Sünde nichts Anderes sein, als eben eine Disharmonie des sündigen Willens mit dem göttlichen Willen. Wenn aber jede Sünde ein Widerspruch des geschöpflichen Willens gegen den Willen des Schöpfers ist, so muß eben dieser der höchste Grund alles Sittlichen sein. Cf. 1. 2. q. 82. a. 3, wo es von der Ungerechtigkeit und der Ursünde heißt: Tota ordinatio originalis justitiae ex hoc est, *quod voluntas hominis erat Deo subjecta*, quae quidem subjectio primo et principaliter erat per voluntatem, cujus est, movere omnes alias partes in finem. Unde *ex aversione voluntatis a Deo consecuta est inordinatio justitiae*, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali.

[3]) Eo ipso, quod aliquid apprehenditur ut volitum a Deo apprehenditur ut bonum. Unde voluntas consequens hanc apprehensionem tenetur tendere in illud, alioquin non esset motus voluntatis bonus nec Deo conformis, si bonum refugeret.

[4]) Es ist im Grunde derselbe Gedanke, wenn 1. q. 6. a. 4 und quaest. disp. de Bono a. 4. die Frage: Utrum omnia sint bona bonitate prima (divina)? bejahend beantwortet wird: Omnia sunt bona divina bonitate extrinsece et causaliter, bonitatibus vere propriis formaliter . . . . Si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet, quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis, et sic unumquodque dicitur bonum, sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam et ulterius per bonitatem primam sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae.

Indeſſen iſt bei der Erkenntniß und Verwirklichung des Guten, d. h. bei Vollbringung des göttlichen Willens, der Menſch nicht unthätig, ſo daß das Gute nicht nur Gottes, ſondern auch des Menſchen That iſt.[1]) Der Menſch hat demzufolge eine doppelte Richtſchnur, an die er ſich halten ſoll, nämlich die eigene Vernunft [2]) und den göttlichen Willen. Liegt ihm jedoch auch das Geſetz der Vernunft näher, ſo iſt doch Gott das Höchſte; ſomit auch die höchſte Richtſchnur der menſchlichen Thätigkeit.[3]) Die Vernunft aber muß, wenn ſie dies ſeyn ſoll, durch das göttliche Geſetz belehrt ſeyn. Nur dann iſt das mit derſelben Uebereinſtimmende gut.[4]) Die menſchlichen Geſetze (Erzeugniſſe der menſchlichen Vernunft) ſind nur in ſoferne verpflichtend, als ſie von dem ewigen Geſetze ſich ableiten.[5]) Was aber den menſchlichen Willen anbelangt, ſo kann dieſer zwar das Gute wählen und lieben. Aber bei dem Menſchen geht das Gute ſeiner Wahl und Liebe voraus. Denn das Gute, welches der Menſch an einem Gegenſtande wahrnimmt, beſtimmt den Willen, denſelben zu lieben und ihm den Vorzug vor Anderem zu geben. Der Wille Gottes entgegen iſt die Urſache alles creatürlich Guten. Darum iſt das Gute, wegen deſſen Ein Ding den Vorzug vor dem andern durch die Wahl erhält, eine Folge des göttlichen Wollens.[6]) Wenn der Apoſtel Paulus ermahnt: „Gewinnet

---

[1]) Sic ergo dicimus secundum communem opinionem, quod omnia sunt *bona bonitate creata* formaliter, sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari. l. c.

[2]) Regula autem et mensura humanorum actuum est *ratio*, quae est principium primum actuum humanorum. Rationis enim est ordinare ad finem. 1. 2. q. 90. a. 1.

[3]) Humanorum actuum duplex est mensura, una quidem proxima et homogenea sc. ratio, alia autem *suprema* et *excedens* sc. Deus, et ob hoc omnis actus humanus attingens ad rationem aut ad ipsum Deum est bonus. 2. 2. q. 17. a. 1.

[4]) Bonum et malum in actibus humanis consideratur secundum quod actus concordat *rationi informatae lege divina* vel naturaliter vel per doctrinam vel per infusionem. Unde Dion. ait 4. c. de div. nom. quod animae malum est praeter rationem esse. Quaest. de Malo. a. 4.

[5]) Justae leges humanae obligant homines in foro conscientiae *ratione legis aeternae*, a qua derivantur. 1. 2. q. 96. a. 4. Von dem ewigen Geſetze aber heißt es l. c. q. 93. a. 1: Lex aeterna nihil aliud est, quam ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.

[6]) Electio et dilectio aliter ordinantur in Deo et in homine. In homine enim electio praecedit dilectionem. Voluntas enim hominis movetur ad amandum ex bono, quod in re amata considerat, ratione cujus eam praeeligit alteri et praeelectae suum amorem impendit. Sed voluntas Dei est causa omnis boni, quod est in creatura, et ideo bonum, per quod una creatura praefertur alteri per modum electionis, *consequitur voluntatem Dei*, quae est de bono illius, quae pertinet ad rationem dilectionis. In Rom. IX. lect. 2.

Gestalt in der Neuheit eures Sinnes", so bezeichnet er mit dem Worte Sinn die Vernunft, insoferne sie das beurtheilt, was zu thun ist. Bei der Schöpfung des Menschen war dieser Sinn frisch und unverdorben. Durch die Sünde aber wurde er verdorben und gleichsam altersschwach, und verlor seine Zier und Schönheit. Darum fordert uns der Apostel auf, daß wir die vorige Gestalt und Schöne unseres Geistes wieder zu gewinnen suchen sollen. Dies geschieht durch die Gnade des heil. Geistes, an welchem Theil zu haben der Mensch sich beeifern soll, so zwar daß auch diejenigen, welche ihn schon haben, darin fortschreiten mögen. Nur der also erneuerte Sinn vermag zu erkennen, was Gottes Wille ist. Wie ein Mensch, der einen verdorbenen Geschmack hat, darüber, wie die Dinge schmecken, nicht recht urtheilen kann: so kann auch derjenige, welcher einen verdorbenen Affect hat, kein richtiges Urtheil fällen über das, was gut, was Gottes Wille ist, sondern nur der, dessen Sinn durch die Gnade erneuert, heil und gesund geworden ist. [1])

Aus dem Gesagten kann man abnehmen, was auf die Frage: wodurch ist das Sittliche bedingt? im Sinne des heil. Thomas zu antworten sey. Dasselbe (lautet die Antwort) ist bedingt einmal durch die Vernunft, welche (als das Erkenntniß-Princip) dem Willen seinen Gegenstand darbietet, und hiedurch die Beschaffenheit des Willens bestimmt. [2]) Weiter hinauf liegt das ewige Gesetz. Von diesem, als der ersten Ursache, ist die Güte des Willens noch weit mehr, als von den Aussprüchen der Vernunft abhängig. [3]) Ja formelle Gleichförmigkeit mit dem ewigen Gesetze, d. h. dem göttlichen Willen, ist die höchste und letzte Forderung, welche an den Menschen gestellt wird. [4]) Er kann mit seinem

---

[1]) In Rom. XII. lect. 1.

[2]) Cum bonitas voluntatis pendeat ex objecto per rationem sibi oblato, *ex ipsa ratione ejusdem bonitatem pendere* oportet. 1. 2. q. 19. a. 3.

[3]) Cum ratio humana ad legem aeternam comparetur, ut causa secunda primae subordinata, necessarium est, voluntatis humanae bonitatem *magis ex lege aeterna, quam ex ratione dependere.* l. c. a. 4.

[4]) Requiritur ad bonitatem humanae voluntatis, quod ordinetur ad summum bonum, hoc autem bonum primo quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus, illud autem, quod est primum in quolibet genere est mensura et ratio omnium, quae sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, inquantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc, quod voluntas hominis sit bona, requiritur, *quod conformetur voluntati divinae.* l. c. a. 9. Voluntas humana tenetur *divinae conformari voluntati in volito formaliter*, non autem materialiter l. c. a. 10.

beſchränkten Willen allerdings nicht Alles wollen, was Gott will, aber er kann und ſoll Alles wollen, wovon Gott will, daß er es wolle.

Da in Gott ein Wille iſt, ſo muß in ihm auch Liebe ſeyn.[1])

Gott iſt die vollkommenſte Liebe.

Der Hervorgang des heil. Geiſtes vom Vater und Sohn iſt ein Proceß der Liebe.[2]) Liebe iſt daher der eigenthümliche Name des heil. Geiſtes.[3]) Inſoferne er aber die Liebe iſt, iſt er auch das Band, welches Vater und Sohn umſchlingt.[4]) Sie lieben ſich gegenſeitig in dem heil. Geiſte.[5]) Aber auch ihr Weſen ſchon vereinigt beide in Liebe.[6]) Und ſowie Gott ſich ſelbſt liebt, ſo liebt er auch Alles dasjenige, was er erſchaffen, da er demſelben das Seyn, ſomit Güte gegeben, und es in ſolcher

[1]) Cum in Deo sit voluntas, in eo *amorem* ponere necesse est, causam nempe et radicem cujusque motus appetitivae virtutis. 1. q. 20. a. 1. Wollen iſt lieben. Wie Gott ſich ſelbſt erkennt, ſo will er d. h. liebt er ſich ſelbſt. Die Liebe vermittelt alſo den Wollenden und Gewollten, weßwegen Gottes Wille auch ſein Wollen iſt, wogegen das Geſchöpf auch von ſeinem eigenen Willen abfallen und wider denſelben wollen kann. Liebe iſt übrigens auch Bewegung. Was ich liebe, das bewegt mich in der Richtung zu ihm hin, während das, was ich haſſe, mich in der entgegengeſetzten Richtung von ihm hinweg mich bewegt.

[2]) Secundum operationem voluntatis invenitur in nobis quaedam processio sc. processio amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem Verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et praeter processionem verbi ponitur alia processio in divinis, quae est *processio amoris*. 1. q. 27. a. 3.

[3]) Amor personaliter acceptus proprium nomen est Spiritus sancti. l. c. q. 37. a. 1.

[4]) Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et filii, *inquantum est amor*, quia cum Pater amet unica dilectione se et Filium, et econverso importetur in Spiritu sancto (prout est amor) habitudo Patris ad Filium et econverso, ut amantis ad amatum etc. l. c.

[5]) Diligere (secundum quod rationaliter sumitur) nihil est aliud, quam spirare amorem, sicut dicere est producere verbum et florere producere flores. Sicut igitur diciter arbor florens floribus: ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio se et creaturam, et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto vel amore procedente et se et nos. l. c. a. 2.

[6]) Secundum quod (diligere) essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed *essentia sua*. l. c.

Weise liebenswürdig gemacht hat.[1]) Eben darum aber ist Gottes Liebe die Ursache, das Princip von allem Guten, welches bei den Creaturen sich findet. Denn bei ihm ist es nicht, wie bei den Menschen. Bei uns ist das Gute die Ursache der Liebe. Wir lieben Etwas aus dem Grunde, weil es gut ist. Bei Gott dagegen ist die Liebe die Quelle der Güte für dasjenige, was von ihm geliebt wird. Gott liebt uns nicht, weil wir gut sind, sondern wir sind gut, weil er uns liebt. Alle Dinge haben ihr Daseyn, somit auch ihre Güte von Gott, welcher die universelle Ursache von Allem ist, was da existirt.[2]) Es ist somit insbesondere der christliche Begriff von Gott, als dem liebevollen Schöpfer aller Dinge, aus welchem als eine bloße Consequenz die Wahrheit hervorgeht, daß er auch die höchste und letzte Ursache alles Guten sey.[3])

Der Gedanke, daß Gott die Liebe und als solche das Princip der Ethik sey, findet bei Thomas eine umfassendere Entwicklung im Eingange

---

[1]) Cum omnia existentia sint bona et a Deo, ab illo amari credendum est . . . Ipse cuncta diligit creando et infundendo illis bonitatem. 1. q. 20. a. 2.

[2]) Aliquod bonum potest se dupliciter ad amorem habere sc. vel ut causa amoris vel ut ab amore causatum. *In nobis autem bonum causat amorem.* Nam causa amoris nostri ad aliquem est bonitas ejus. Non enim ideo bonus est, quia nos eum diligimus, sed ideo diligimus eum, quia bonus est. Unde in nobis amor causatur a bono. Sed in Deo aliter est, quia *ipse amor Dei est causa bonitatis in rebus dilectis.* Quia enim Deus diligit nos ideo boni sumus (nam amare nihil est aliud, quam velle bonum alicui). Cum ergo voluntas Dei sit causa rerum, quia omnia, quaecunque voluit Dominus, fecit, manifestum est, quod amor Dei causa est bonitatis in rebus. In Joh. c. VI. lect. 3.

[3]) Gott ist die Ursache nicht bloß des substantiell, sondern auch des sittlich Guten, welches wesentlich in der Liebe des höchsten Gutes, in der Liebe Gottes besteht. Denn Gott liebt die unvernünftigen Geschöpfe, insoferne sie das Seyn, also etwas Gutes an sich haben, mit der Liebe des Verlangens (amore concupiscentiae), ohne aber deßwegen von denselben durch ein Bedürfniß abhängig zu sein. Die vernünftigen, der Sittlichkeit fähigen Wesen aber liebt er mit der Liebe der Freundschaft (amore amicitiae), wobei durch die göttliche Liebe im Menschen Gegenliebe entzündet wird, aus welcher dann alles sittlich Gute als Folge hervorgeht. Cf. 1. q. 20. a. 2. Die dem Menschen zur Sittlichkeit so nothwendige göttliche Gnade ist ihrem Grundcharakter nach nichts Anderes als Liebe: Gratia Dei dicitur ipsa aeterna Dei dilectio. l. c. q. 110. a. 1. Darum machen diejenigen, welche die Autonomie des Menschen behaupten, und sein eigenes Belieben als das Höchste auf dem Gebiete der Ethik geltend machen wollen, der Idololatrie sich schuldig. Denn wenn sie (was offenbar ungenügend wäre) kein individuelles, sondern ein allgemeines Princip der Ethik mit jener Behauptung aufgestellt haben wollen, so haben sie das Ich zur universellen Ursache des Guten, zum allgemeinen Gesetzgeber, zum Mittelpunkte aller Strebungen gemacht, d. h. einen Götzen Gott an die Seite gestellt.

des Werkchens über „die zwei Gebote der Liebe und den Dekalog.“ Um zugleich eine Probe zu geben, wie der ethische Stoff in diesen „Werkchen“ behandelt ist, wollen wir Einiges ausheben und hieher setzen. Man mag zugleich bei dieser Gelegenheit wiederum von der Grundlosigkeit der Beschuldigung, daß die Scholastik auf eine rein rationelle Moral hinauslaufe, sich überzeugen. Da heißt es nun: „Drei Dinge sind dem Menschen zur Erlangung des Heiles nothwendig, nemlich Kenntniß dessen, was er glauben, dessen, was er verlangen, und dessen, was er thun soll. Das Erste lehrt das Symbolum, welches von den Glaubensartikeln handelt, das Zweite das Gebet des Herrn, den Unterricht über das Dritte erhalten wir durch das Gesetz.[1]) Jetzt haben wir vor, von der Kenntniß dessen, was geschehen soll, zu sprechen. Zu diesem Ende stellt sich uns ein vierfaches Gesetz vor Augen. Das erste heißt das Gesetz der Natur, und dieses ist nichts Anderes, als das von Gott uns eingepflanzte Licht des Geistes, durch welches wir erkennen, was zu thun und was zu meiden ist. Dieses Licht, dieses Gesetz hat Gott dem Menschen bei der Creation gegeben. Glauben aber Manche in der Unwissenheit eine Entschuldigung zu finden, wenn sie dies Gesetz nicht beobachten: so ist wider sie das Wort des Propheten, der den also Fragenden: „Wer zeigt uns das Gute?“ (als wüßten sie nicht, was zu thun ist) antwortet: „Gezeichnet ist über uns das Licht deines Angesichtes“ Ps. IV., das Licht nemlich des Geistes, durch welches uns das kund wird, was von uns geschehen soll. Denn es ist da Keiner, der z. B. nicht wüßte, daß er dasjenige, was er selbst sich nicht zugefügt wissen will, auch Andern nicht thun solle, und was dergl. mehr ist. Obwohl aber Gott bei der Creation dem Menschen dies Gesetz, nemlich das Gesetz der Natur gegeben hat, so hat doch der böse Geist im Menschen ein anderes Gesetz darüber gesäet, nemlich das Gesetz der Begierlichkeit. So lange nemlich im ersten Menschen die Seele, an Gottes Gebote sich haltend, Gott unterthan war, fügte sich auch das Fleisch in Allem der Seele, der Vernunft. Als aber der böse Geist durch seine Einflüsterung den Menschen von der Beobachtung der göttlichen Gebote abgebracht hatte, so wollte auch das Fleisch der Vernunft nicht mehr gehorchen. Daher kommt es, daß der Mensch, obwohl er seiner Vernunft gemäß das Gute will, doch vermöge der ihm innewohnenden Begierlichkeit zum Gegentheil davon hinneigt. Dies spricht der Apostel aus, wenn er

[1]) Der heil. Thomas will also keine Trennung der Moral von dem Glauben. Beide, Glaube und Moral erscheinen ihm als gleich nothwendig, um das höchste Ziel erreichen zu können. Eines aus dem oben erwähnten Dreieins hinwegnehmen hieße soviel, als dem Menschen Etwas entreißen, dessen er durchaus, um selig werden zu können, bedarf.

Rom. VII. schreibt: „Ich sehe ein anderes Gesetz in meinen Gliedern, welches dem Gesetze meines Geistes widerstreitet.“ Daher geschieht es, daß das Gesetz der Begierlichkeit häufig das Gesetz der Natur und die Ordnung der Vernunft stört, weßwegen der Apostel beifügt: „Das mich gefangen hält in dem Gesetz der Sünde ꝛc.“ Da nun das Gesetz der Natur durch das Gesetz der Begierlichkeit umgestoßen worden, mußte der Mensch zu der Uebung der Tugend zurückgeführt und vom Bösen abgezogen werden. Hiezu war das geschriebene Gesetz erforderlich. Man muß aber wissen, daß es insbesondere zwei Dinge sind, durch welche der Mensch vom Bösen abgezogen und zum Guten hingeführt wird. Fürs Erste geschieht dies durch die Furcht. Das Erste nemlich, weßwegen Einer vorzugsweise die Sünde zu meiden anfängt, ist die Betrachtung des letzten Gerichtes und der Höllenstrafen. Darum heißt es Eccles. I.: „Der Anfang der Weisheit ist die Furcht des Herrn“ und wiederum: „Die Furcht des Herrn treibt die Sünde aus.“ Denn obwohl derjenige, welcher aus Furcht nicht sündiget, noch nicht gerecht ist, so beginnt doch von da die Gerechtigkeit. Auf diese Weise nun wird der Mensch vom Bösen abgehalten und zum Guten hingeleitet durch das mosaische Gesetz, welches denjenigen, welche es übertraten, den Tod brachte: „Wer das Gesetz des Moses übertritt, der muß auf das Zeugniß von Zweien oder Dreien hin ohne Erbarmen sterben.“ Hebr. X. Weil aber diese Art und Weise ungenügend war, so konnte auch das mosaische Gesetz, welches also vom Bösen abhalten wollte, nicht vollkommen befriedigen. Denn hielt es auch die Hand zurück, so doch nicht das Herz. Darum gibt es auch noch eine andere Art, vom Bösen abzuziehen und zum Guten hinzuführen, nemlich durch die Liebe. Dies aber ist die Art des christlichen, des evangelischen Gesetzes, welches ein Gesetz der Liebe ist..... Es gibt also ein vierfaches Gesetz, das Gesetz der Natur, welches Gott dem Menschen bei seinem Werden eingießt, das Gesetz der Begierlichkeit, das geschriebene Gesetz und das Gesetz der Liebe und Gnade, welches das Gesetz Christi ist.[1]) Es liegt aber auf der Hand, daß nicht Alle mit wissenschaftlicher Forschung sich abgeben können. Darum ist von Christus ein kurzes Gebot gegeben worden, auf daß es Alle wissen möchten und Keiner in der Unwissenheit wegen dessen Nichtbeobachtung einen Entschuldigungsgrund finden

[1]) Es ist nicht zu übersehen, daß der heil. Thomas das Gesetz des Evangeliums nicht als ein äußeres, sondern als ein inneres auffaßt und daher dem alttestamentlichen Gesetze als einem geschriebenen entgegensetzt. Wie das erste, nemlich das Naturgesetz, ein innerliches, eingegossenes: so muß auch das letzte, welches die Vollendung bringen soll, wenn es sich auch zunächst von Außen ankündigt, doch auch, wie jenes erste, in die Herzen der Menschen eingeschrieben werden, um den von Gott abgefallenen Menschen wieder in innige Gemeinschaft mit ihm bringen zu können.

könnte, und dies ist das Gesetz der göttlichen Liebe, ein kurzes Wort, wie der Apostel Rom. IX. sagt, das der Herr hat ausgehen lassen über die Erde. Man muß aber wissen, daß dies Gesetz die Regel für alle menschlichen Handlungen seyn soll. Wie bei materiellen Gebilden Alles gut und recht ist, wenn es der Regel entspricht: so ist auch jede menschliche Handlung regelrecht und tugendhaft, wenn sie der Richtschnur der göttlichen Liebe angemessen ist. Ist aber dies nicht der Fall, so ist sie nicht gut, nicht recht, nicht vollkommen."

Die Liebe ist dasjenige, was Gott vorzugsweise beabsichtiget.[1]) „Die Liebe ist es, welche den Menschen Gott am nächsten bringt. Denn Doppeltes hat der Mensch in sich, was ihn mit Gott zu vereinigen vermag, nemlich das Erkenntnißvermögen und den Willen (durch die niederen Seelenkräfte kann er nur den niederen Dingen, nicht aber Gott anhängen). Die durch das Erkenntnißvermögen vermittelte Hingabe an Gott erhält ihre Vollendung nur durch jene, welche aus dem Willen hervorgeht, weil der Mensch erst durch den Willen gewissermaßen zur Ruhe kömmt in dem, was die Erkenntnißkraft erfaßt hat. Die Anhänglichkeit des Willens aber an einen Gegenstand hat ihren Grund in der Liebe oder in der Furcht, jedoch nicht in gleicher Weise. An demjenigen, dem er aus Furcht sich hingibt, hängt er um eines Anderen willen, nemlich deßwegen, um das Uebel zu vermeiden, welches für den Fall droht, daß die Hingabe nicht eintritt. Demjenigen dagegen, dem er aus Liebe sich hingibt, hängt er um seiner selbst willen an. Was aber um seiner selbst willen ist, das ist vorzüglicher, als was um eines Andern willen ist. Die Hingabe an Gott aus Liebe ist somit die beste Art, ihm anzuhängen." Die Liebe ist auch dasjenige, was den Menschen am meisten veredelt. Denjenigen nennt man ja gut, welcher einen guten Willen hat. Der Wille aber ist gut, wenn er auf das Gute gerichtet ist, und zwar besser, wenn er das Gute aus Liebe, als wenn er es aus Furcht will, da in ersterem Falle vollkommene Freiheit, in letzterem eine Mischung von Freiheit und Unfreiheit anzunehmen ist. Wenn nun die Liebe des Guten überhaupt schon den Menschen veredelt, so muß dies im höchsten irgend möglichen Grade geschehen durch die Liebe des höchsten Gutes. Die Liebe ist es auch, welche zur standhaften und freudigen Vollbringung des Guten Muth und Kraft gibt. „Wo ferner durch ein bewegendes Princip hervorgebrachte Bewegung ist,

[1]) Quia intentio divinae legis ad hoc principaliter est, ut homo Deo adhaereat, homo autem potissime adhaeret Deo per amorem; necesse est, *quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum.* Contr. Gent. III. c. 116.

da ist die Bewegung jedes Dinges um so vollkommener, je mehr es von der Bewegung des bewegenden Princips selbst und der Aehnlichkeit mit demselben an sich hat. Gott aber, der Urheber des göttlichen Gesetzes, thut Alles aus Selbstliebe. Wer also auf gleiche Weise, nemlich in Gottes-Liebe die Richtung auf Gott genommen hat, der hat in der vollkommensten Weise Gott sich zugewendet. Da nun jedes Thätige in dem, was es thut, Vollkommenheit anstrebt, so ist es der Zweck der ganzen Gesetzgebung, daß der Mensch Gott liebt. Darum heißt es I. Tim. I. 5: Der Zweck des Gesetzes ist die Liebe, und Mt. XXII. wird gesagt, daß das erste und größte Gebot im Gesetze ist: Liebe den Herrn, deinen Gott. Darum wird auch das neutestamentliche Gesetz, als das vollkommene, das Gesetz der Liebe, das alttestamentliche dagegen, als das unvollkommene, das Gesetz der Furcht genannt."

Das Gebot der Liebe ist das größte Gebot. Es ist es darum, weil es nicht blos auf dem Naturgrunde, sondern auch auf dem Grunde des mosaischen und des neutestamentlichen Gesetzes ruht.[1]) Dieses Gebot ist aber auch das erste Gebot, denn die Liebe ist, weil Zweck und nicht blos Mittel zum Zwecke, das Erste, was derjenige, der es gegeben, beabsichtigt, alle anderen Gebote zielen auf dieses Gebot ab, und in Bezug auf keines besteht eine dringendere Verbindlichkeit, als in Bezug auf dieses.[2]) Darum können auch im Gebote der Liebe alle anderen Gebote erfüllt werden.[3]) Sie lassen sich sämmtlich auf das Eine Gebot der Liebe zurückführen.[4]) Die Liebe ist eben darum auch die Wurzel aller

---

[1]) Hoc est magnum et primum mandatum, hoc inquam, est *maximum*. Magnum, quia mandat hoc lex naturalis in mentibus omnis creaturae rationalis divinitus indelebiliter impressa. Majus, quia remandat et repetens iterum remandat lex mosaica a Deo data et per angelos ordinata: Audi Israel Dominus Deus tuus unus est. Diliges Dominum Deum tuum etc. Deut. VI. Maximum, quia illud confirmat lex evangelica per ipsum Dei filium tradita. Mt. XXII. Luc. X. De dilect. Christi et proximi. c. I. (opusc. 61.)

[2]) *Primum tripliciter*, primum in intentione jubentis. Finis enim in quolibet ea, quae ad finem sunt, in intentione praecedit: Finis praecepti charitas. I. Tim. I. Finis non terminans vel consumens, sed consummans, ad quam omne praeceptum ordinatur: Plenitudo legis est dilectio. Rom. XIII. Omnis consummationis vidi finem. Ps. CXVIII. Item primum in necessitate observationis.... Primae necessitatis est, sine quibus Dei similitudo non salvatur, quae a principio naturaliter obligant et in generali et in speciali. Tale est diligere Deum. l. c.

[3]) Finis praecepti charitas est. I. Tim. I, ad hoc enim omnis lex tendit, ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem vel hominis ad Deum. Et ideo *omnis lex impletur in hoc uno mandato:* Diliges etc. 1. 2. q. 99. a. 1.

[4]) Impletur tota lex in uno praecepto charitatis. *Praecepta enim legis reducuntur ad illud praeceptum.* ad Gal. III.

Tugenden.[1]) Darum gibt der heilige Geiſt, den Menſchen wenn er ihnen die Gnade des ewigen Lebens mittheilt, zuerſt und vor Allem die Liebe in's Herz.[2]) Alles Gute, das vollbracht wird, ſoll aus Liebe geübt werden.[3]) Die Liebe iſt der vollkommenſte Habitus.[4])

So proclamirt der heil. Thomas die Liebe als das höchſte Geſetz der Welt überhaupt und des ethiſchen Reiches insbeſondere, zugleich aber auch als die univerſelle Kraft, von welcher alle Bewegung zum Guten hin ausgeht und worin ſie ſich vollendet.

Das von uns Beigebrachte mag hinreichen, um ſich einen klaren Begriff von dem höchſten ethiſchen Princip des heil. Thomas zu machen. Verlangt man aber noch von uns, daß wir es mit wenigen Worten ausſprechen ſollen, ſo ſagen wir, es laſſe ſich dasſelbe etwa alſo formuliren: „Strebe nach Conformität mit dem göttlichen Willen, welcher durch die von der Offenbarung erleuchtete Vernunft ſich dir kund gibt und ſummariſch in dem Satze ſich ausſpricht: Liebe Gott über Alles und den Nächſten, wie dich ſelbſt.“

In ſolcher Weiſe wird allen einzelnen Pflichten ein abſoluter Verpflichtungsgrund in dem nicht etwa bloß in der Abſtraction exiſtirenden, ſondern concreten Willen Gottes untergelegt, und ſo dem ganzen ſittlichen Baue jene Realität, Feſtigkeit und Gewißheit geſichert, vermöge welcher er als etwas Wirkliches mit der Wirklichkeit ſich meſſen und den Stürmen der Leidenſchaft und des böſen Willens Widerſtand leiſten, und nicht etwa, als ein luſtiges Phantom, welches bloß die Furchtſamen äfft, von den Keckeren aber verlacht wird, nach Belieben in das Reich des Nichts zurückgebannt werden kann.

Sagt dem Menſchen, das Sittliche beruhe zuletzt nur auf ſeinem eigenen Dafürhalten und ſeinem eigenen Willen, und ihr habt ihm hiemit den Freibrief zu jeglicher Willkühr gegeben! Wartet nur einen Augenblick, bis ſein Nutzen und Vortheil, ſeine Luſt und ſein der Erde zugewendetes Verlangen mit ſeiner ſelbſtgemachten Pflicht in Colliſion kömmt, und ihr werdet alsbald ſehen, wie er keinen Anſtand nimmt, über letztere, als ein in bedenklichen Augenblicken ausgehegtes Hirngeſpinnſt, im Vollgefühl ſeiner autonomiſchen Gewalt hinwegzuſchreiten. Was ſollte auch einen ſolchen Souverain hindern,

---

[1]) Virtus oritur ex appetitu incommutabilis boni et ideo charitas, quae est amor Dei, ponitur *radix virtutum*, secundum illud: In charitate radicati et fundati. Ephes. III. 1. 2. q. 84. a. 1.

[2]) 1. 2. q. 114. a. 4.

[3]) Finis praecepti charitas, ad hoc enim data sunt praecepta legis, ut homines in dilectionem Dei et proximi instituantur. Est ergo intentio legislatoris, non tantum, ut haec opera fiant, sed *ut ex charitate fiant*. In 2 Sent. dist. XXVIII. q. 1. a. 3.

[4]) *Habitus perfectissimus* charitas est. l. c. a. 2.

an die Stelle der früher beliebten Normen andere, neue treten zu lassen! Nur der absolute, unveränderliche Wille desjenigen, welcher nicht nur Gesetzgeber, sondern zugleich auch höchster Richter über Alle ist, vermag die menschliche Willkühr in die gebührenden Grenzen einzuschränken. Nur in dem absolut Guten kann die Quelle alles Guten gesucht und gefunden werden. Wie es kein Seyendes geben kann ohne das Seyn: so auch kein gut Seyendes ohne die Güte, welche eben Gott ist. Wer die Moral von Gott loszureißen sucht und dieselbe doch noch erhalten wissen will, der unternimmt das Unmögliche, etwa wie derjenige, der einen Bach haben wollte, ohne die Quelle, einen Zweig, der Blüthen und Früchte hervorbringt, ohne den Stamm, der ihm Leben und fruchtbringende Säfte zuführt. Das Sittengesetz ist kein Gebild, von Menschenhänden gemacht, und gleich einer Vogelscheuche von den Gescheidteren für diejenigen, die sich narren lassen, hingestellt. Das Sittengesetz trägt einen objektiven, von allen erschaffenen Geistern unabhängigen Charakter an sich. Es fragt nichts nach dem Menschen. Es gehen Jahrtausende dahin, und da wird daran gemeistert und gemodelt, es wird von Millionen übertreten, verhöhnt, verspottet, dieses stellt seinerseits dem wilden Geschrei, den zahllosen Uebertretungen und frechen Protestationen nur einen passiven Widerstand entgegen, es wird in dichte Nacht und Finsterniß gehüllt, die Nacht und das Dunkel ist oft weit ausgebreitet und dauert lange an bei Einzelnen sowohl, als bei ganzen Völkern: indessen vermag man doch das Licht nicht auszulöschen, es bricht, wenn seine Zeit gekommen ist, allenthalben wieder durch und trifft das blöde Auge und versengt mit furchtbarem Feuer die Herzen derjenigen, die den Thron des höchsten Gesetzgebers umzustürzen und sich selbst darauf zu setzen versucht haben. „Das Gesetz ist nicht ein todter und allgemeiner Begriff, sondern etwas Lebendiges, Untheilbares, das ein im höchsten Grade persönliches Daseyn besitzt. Von Gott wesentlich nicht verschieden, ist es Gesetz und Gesetz gebend zu gleicher Zeit. Wäre es nicht persönlich, so würde es nicht concret und herrschend seyn; unterschiede es sich wesentlich von Gott, so würde es nicht absolut seyn, weil das Absolute wesentlich Eins ist und mehrere Absolute sich widersprechen. Wie daher die Idee Gott ist, insoferne sie im Geiste widerglänzt, so ist das Gesetz Gott, insoferne es dem Willen befiehlt. Und wie die Idee in Bezug auf uns die göttliche Vernunft selbst ist, welche auf unmittelbare Weise ihre Schätze öffnet und einen Strahl der Wahrheit mittheilt, so ist das Gesetz der göttliche und schöpferische Wille, welcher im Heiligthum des Gewissens seine sanfte und befehlende Stimme ertönen läßt, wodurch wir des Guten und Heiligen theilhaftig werden. Der menschliche Geist steht daher mit dem göttlichen Denken und Wollen in der innigsten Verbindung und hierin ist der erhabene Vorzug der

menschlichen Natur begründet. Es irren daher die alten und neuen Rationalisten, wie auch die Stoiker und die Anhänger der kritischen Philosophie, indem sie dem Gesetze seine persönliche Individualität rauben, es von Gott trennen und daraus Etwas, ich weiß nicht wie Haltloses und Abstractes, Geist- und Lebloses machen..... Das Gesetz als identisch mit der Idee ist ein Geist; aber in seiner Beziehung als Gesetz ist es auch ein unendlicher Wille; und wie durch das Denken desselben, als eines Geistes, unsere Vernunft sich bildet und das Wahre erkannt wird, so wird durch das Wollen desselben als eines Willens, unser Wille gebildet und nimmt Theil an der göttlichen Eigenschaft des Guten. Das menschliche Gute ist eine Gleichförmigkeit unseres Willens mit dem göttlichen, wie das Wahre in Bezug auf uns die Uebereinstimmung unseres Geistes ist mit dem des Schöpfers. Daher entnehmen die beiden Hauptkräfte der menschlichen Natur, die Vernunft und der freie Wille ihren Werth aus der Theilnahme an der Erhabenheit der göttlichen Natur. Wohl ist diese Theilnahme eine sehr unvollkommene und eine der Creatur angemessene; auch stehen die menschliche Intelligenz und die menschliche Güte so tief unter den göttlichen Vollkommenheiten, als der Widerschein der Klarheit, welcher die creatürlichen Dinge erleuchtet, der eigenen Klarheit des absoluten Wesens nachsteht." [1])

Somit hat das ethische Princip, welches der heil. Thomas aufstellt, alle jene Eigenschaften an sich, welche von dem wahren Princip der Sittenlehre gefordert werden. Es ist dasselbe ausgezeichnet durch den Charakter der Einheit, denn es ist nur Ein Gott und Ein göttlicher Wille. Wie ferner der Wille eines souverainen Fürsten das Erste und Letzte im Staate ist, so durchherrscht auch der göttliche Wille Alles. Er hält überdies den ganzen inneren und äußeren Menschen sich unterthan mit Wort und That, mit Herz und Gesinnung. Der gemeine Mann, der da spricht: „Wie es Gottes Wille ist, also möge es geschehen", zeigt, wie faßlich auch

---

[1]) Gioberti: Grundzüge eines Systemes der Ethik. Kap. 3. Was insbesondere den oben berührten innigen Zusammenhang des Wahren mit dem Guten anbelangt, so spricht sich der heil. Thomas hierüber also aus: Cum quodcunque sit cognoscibile et verum, inquantum ens, *verum ipsum cum ente converti necesse est, sicut et bonum.* Addit tamen verum ipsi enti ordinem ad intellectum.... Verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate: ratio autem boni consequitur esse secundum quod est aliquo modo perfectum. Sic enim appetibile est. 1. q. 16. a. 3. 4. Darin, daß es das Gute im innigsten Zusammenhange mit dem Wahren darstellt, liegt ein besonderer Vorzug des von Thomas aufgestellten ethischen Princips; denn das Wahre vom Guten trennen, heißt Letzterem den Lebensnerv abschneiden, da nichts gut sein kann, wenn es nicht wahr ist. Das Nichtseyende und das nicht wahr Seyende ist nie und nimmer gut.

für den gewöhnlichen Verstand jenes Princip sey. Die Liebe aber wird nicht von dem Menschen erst gelernt, sondern mit ihm geboren. Schon das noch unmündige Kind, welches der Mutter die Arme entgegenstreckt, weiß, was Liebe ist. Es läßt sich auch keine Pflicht auffinden, die nicht eine Pflicht der Liebe wäre. Selbst das starre, strenge Recht wird von den Strahlen dieser Sonne erleuchtet, erwärmt und zur Billigkeit veredelt. Abstrakt ist das von Thomas aufgestellte höchste Gesetz nur insoferne, als wir es betrachtend erkennen. Sonst aber ist es nicht etwas bloß in Gedanken Existirendes, sondern etwas Wirkliches, Lebendiges. Es ist etwas von dem Menschen Unabhängiges, Ewiges, Unveränderliches. Eben darum kann es auch mit absolut gebietender Gewalt auftreten. Es bezeichnet das ethische Princip des heil. Thomas aufs Bestimmteste die Quelle alles Guten und Sittlichen, die Art und Weise, wie daraus geschöpft werden kann und soll, es enthält eine summarische Angabe dessen, was den Inhalt der christlichen Ethik ausmacht, eine kurze Formel, auf welche das Viele und Mannigfaltige sich zurückführen läßt, es ist also reell, formell, materiell. Es macht auch eine Glückseligkeitslehre im vulgären Sinne des Wortes durchaus unmöglich. Zwar ist der Wille Gottes auf die Beseligung der Menschen gerichtet, aber er erscheint hienieden gewissermaßen arm und dürftig, wie der Sohn Gottes, der uns denselben vorzugsweise kund gethan hat; die künftige Beseligung im besseren Jenseits aber ist keine mit unbedingter Gewißheit gewußte, sondern eine geglaubte und gehoffte, wobei nicht alle Ungewißheit ausgeschlossen ist, so daß das geistige Auge des Christen zunächst nicht auf die ewige Glückseligkeit, sondern auf die Vollbringung des göttlichen Willens gerichtet seyn muß.

Aus dem Gesagten kann auch ohne Mühe abgenommen werden, wie der heil. Thomas es verstanden hat, *das christliche Princip in Unabhängigkeit von allen bis zu seiner Zeit von den angesehensten Philosophen aufgestellten Principien zu erhalten*. Er hat dadurch um die christliche Ethik sich ein besonderes Verdienst erworben. Die obersten Grundsätze der heidnischen ethischen Systeme widersprechen ja entweder dem Grundwesen des Christenthums, oder sind wenigstens ungenügend. Darum wurden sie von Thomas nicht nur nicht adoptirt, sondern sie werden vielmehr nicht selten von ihm als antichristlich bekämpft. Schon der Umstand, daß diese Principien rein subjectiv sind, mußte sie dem heil. Thomas als für die christliche Ethik unbrauchbar erscheinen lassen. Dazu kamen dann noch andere Gründe. Der Atheismus, die Idololatrie, der Pantheismus (Verirrungen, welchen die größten, vom Lichte der Offenbarung nicht erleuchteten Geister verfallen sind), läugnen das absolute, persönliche Seyn, also eine Grundlehre des Christenthums. Von dieser Seite

her konnte also kein ethisches Grundprincip für die christliche Sittenlehre genommen werden. Der Scepticismus macht die Erkenntniß der Wahrheit und somit, wegen der innigen Verbindung des sittlich Guten mit dem Wahren, auch die Ethik unmöglich. Die Stoa, welche in der Tugend, als solcher, schon das höchste Gut sieht, verkehrt das Mittel in den Zweck, und bleibt auf dem Wege zum Ziele stehen, als wäre sie schon bei diesem angelangt. Die verschiedenartig ausgestalteten Glückseligkeitstheorien treffen alle in dem Einen Punkte zusammen, daß sie dem nur sich selbst suchenden Egoismus dienen, und das, was Lohn der Tugend ist, für die Tugend selbst ausgeben. Zudem hat das Christenthum seinen treuen Anhängern einen zu klaren Begriff von der Bedeutung und dem Werthe der irdischen Leiden und Mühseligkeiten mitgetheilt, als daß diese z. B. mit Epikur die Abwesenheit des Schmerzes und die möglichst vollkommene sinnliche Behaglichkeit für das Höchste halten könnten. Reichthum, Ehre, Ansehen vor den Menschen, zeitlicher Gewinn und Vortheil, das Wohl des Staates ꝛc. sind Dinge, die in den Augen des Christen allerdings einen Werth haben, aber nicht den höchsten, nicht einen absoluten. Sokrates vermengt die moralische Ordnung mit der intellectuellen, wenn er der Klugheit die Herrschaft auf dem Gebiete der Ethik einräumt. Zu unbestimmt und eben darum dem Mißverständnisse und Mißbrauche im höchsten Grade ausgesetzt ist der oberste Grundsatz des Plato und Aristoteles, welche, obwohl in abweichender Weise, das Streben nach Vollkommenheit als dasjenige preisen, was das Erste und Letzte auf dem Gebiete des Sittlichen seyn soll. Der heil. Thomas ist an allen diesen und ähnlichen Klippen glücklich vorübergesteuert. Er hat sein höchstes ethisches Princip nicht aus dem schwankenden Meere der philosophischen Meinungen geschöpft, sondern aus dem festen Grunde der Offenbarung ausgehoben. Nur so wurde es ihm möglich, einen in allen seinen Theilen fest geschlossenen Bau aufzuführen, der nicht auf Sand, sondern auf eine sichere Grundlage gestellt den Stürmen der Zeit Trotz zu bieten vermag.

Psychologie des heil. Thomas.

Aristoteles spricht sich in der Einleitung zu seiner Schrift „von der Seele" über den Werth der Psychologie aus, bei welcher Gelegenheit er die Bemerkung macht, daß ein gründliches Studium der menschlichen Seele auf die Erkenntniß der Wahrheit überhaupt fördernd wirke. Der heil. Thomas nimmt von dieser Aeußerung Anlaß, sich über das Verhältniß der Psychologie zur Ethik auszusprechen. Er ist der Ansicht, daß ohne Kenntniß der menschlichen Seele eine vollkommene Durchdringung der Sittenlehre nicht möglich sey.[1]) Wir können aus dieser Einzigen Aeußerung schon hinlänglich abnehmen, welch' hohen Werth Thomas der Psychologie beigelegt hat, und welch' entschiedenen Einfluß er demnach derselben insbesondere auf sein ethisches System einräumen mußte. Dies ist auch der Grund, warum wir Einiges von dem ausheben und hierher setzen wollen, was über Anthropologie, namentlich die geistige (intellectuelle und wollende) Seite des Menschen, über Psychologie in seinen Schriften sich findet.

Die Einfachheit, Immaterialität, das Fürsichseyn und

---

[1]) Si vero attendatur (cognitio de anima) quantum ad moralem, *non possumus perfecte ad scientiam moralem pervenire, nisi sciamus potentias animae.* Et inde est, quod Philosophus in Ethica attribuit quaslibet virtutes diversis potentiis animae. In 1. lib. Aristot. de Anima. lect. 1. Im Uebrigen hat Thomas nicht bloß bei Aristoteles, sondern auch bei einem andern großen Gelehrten der Vorzeit, dessen Schriften fleißig von ihm benützt wurden, nemlich bei dem heil. Augustinus, den Werth der Psychologie klar erkannt vorgefunden. Augustinus spricht der Psychologie überhaupt die höchste Bedeutung zu, wenn er die menschliche Seele und Gott gewissermaßen als die einzigen Erkenntnißgegenstände bezeichnet: De ord. II, 16 etc.; solil. I. 7. II. 1, indem er schreibt: Deum et animam scire cupio. Nihil ne plus? Nihil omnino . . . Deus semper idem, noverim me, noverim te. Einen wesentlichen Beitrag zur Psychologie hat übrigens A., abgesehen von andern Schriften, schon durch die unumwundene Darlegung seiner eigenen Persönlichkeit in seinen „Bekenntnissen" geliefert.

die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ist bei Thomas durchweg anerkannt und auf das Entschiedenste vielmal ausgesprochen. [1])

Ist aber die Seele auch das Vorzüglichste im Menschen, so ist sie doch nicht der Mensch schlechthin, da seine Thätigkeit nicht bloß auf die geistige Sphäre sich beschränkt, sondern auch in das sinnliche Gebiet eingreift, wozu das Körperliche unentbehrlich ist. [2]) Dieses aber hat seine Form in dem Geistigen. [3])

Die Sinnlichkeit (sensualitas) ist eine begehrende, den Begehrenden in der Richtung des begehrten Gegenstandes hin in Bewegung setzende Kraft der Seele. [4]) Das Verderben, welches in der Sinnlichkeit ist, kann hienieden nie vollends ausgetilgt werden. Gott will in seiner Weisheit dies nicht geschehen lassen. Zwar ist das Geschenk der Gnade, welches

[1]) Contr. Gent. II. 50. 51. 58. 63. 64. 65. Anima humana, cum sit omnium corporum cognoscitiva est *incorporea* et *subsistens*.... Quod potest cognoscere aliqua, oportet, ut nihil eorum habeat in sua natura, quia illud, quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum. Sicut videmus, quod lingua infirmi, quae infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, *non posset omnia corpora cognoscere* etc. 1. q. 75. a. 2. Cum anima humana sit forma per se subsistens expers omnis contrarietatis, *non est corruptibilis* per se, nec per accidens. l. c. a. 6. In gleicher Weise werden die auch für die Ethik höchst wichtigen dogmatischen Lehren von dem göttlichen Ebenbild in der menschlichen Seele, von deren ursprünglichen und durch die Sünde herbeigeführten Beschaffenheit und von dem Einflusse der Erlösung auf dieselbe von Thomas oft und weitläufig erörtert.

[2]) Cum illud tantum sit homo, quod operatur omnes hominis operationes, anima vero sola sine corpore non operetur sensitivas, manifestum est, quod homo non est anima tantum sed *aliquid compositum ex anima et corpore.* l. c. a. 4. cf. Aristotel. Eth. IX. 8. Dieser Grundsatz ist von größter Bedeutung für die Ethik. Bei der Annahme, daß das Körperliche zum Begriffe, somit zum Wesen des Menschen gehöre, erscheint der manichäische Abscheu und der gnostische Vernichtungskampf gegen dasselbe als ein Attentat gegen Gottes Werk und Ordnung, sowie hinwiederum das Sinnliche nicht in den Dienst der Sünde treten kann, ohne daß „der Mensch" hiebei befleckt wird.

[3]) Cum principium intellectivum sit, quo primo intelligit homo, sive vocetur intellectus, sive anima intellectiva, necesse est *ipsum uniri corpori humano ut formam.* l. c. q. 76. a. 1. Darum bezeichnet Thomas die unkörperlichen reingeistigen Wesen (die Engel) als formas subsistentes. Sonst bedeutet forma (ähnlich der griechischen *ἰδέα*) soviel als exemplar, oder principium cognitionis (ratio) ejus, cujus forma est etc., wird aber nicht als das in den Leib Aufgenommene (contentum), sondern als das den Leib Aufnehmende (continens) gefaßt. Die Seele ist nicht etwa bloß eine höhere Steigerung des Sinnlichen oder eine bloße Funktion der sinnlichen Kräfte, auch nichts Unwesentliches, sondern etwas Wesentliches, was zum Begriffe des Menschen gehört.

[4]) 1. q. 81. a. 1.

uns durch Christus vermittelt wird, wirksamer, als die Sünde des ersten Menschen. Indessen ist die Bestimmung der Gnade nicht, jenes Verderbniß, das an der Natur haftet, sondern nur die Sünden-Schuld zu beseitigen. Ueberdies ist jene Corruption, wenn auch der ursprünglichen Beschaffenheit der menschlichen Natur widersprechend, doch dem Grundwesen des gegenwärtigen Zustandes derselben angemessen. Es ist auch für den Menschen heilsam zur Vermeidung des Stolzes, daß die Schwäche der Sinnlichkeit selbst nach der Taufe noch fortdauere.[1]) Obwohl aber in dem Menschen das Verderbniß der Sinnlichkeit nicht bis auf die letzte Spur vernichtet wird, so sind doch die einzelnen Regungen derselben in dessen Macht gegeben.[2]) Daher müssen die ungeordneten Regungen der Sinnlichkeit als förmliche Sünden betrachtet werden, wenn sie irgend frei gewollt sind und nicht etwa aller Vernunft- und Willens-Thätigkeit vorauseilen (motus primi), oder, wie z. B. die Thätigkeit des vegetativen Lebens, gar nicht unter der Herrschaft der Vernunft und des Willens stehen.[3]) Die Vernunft kann übrigens zur Sinnlichkeit in ein mehrfaches Verhältniß sich setzen, sie kann befehlen, sie kann ihre Zustimmung zu den Forderungen derselben geben, oder sich neutral verhalten, oder auch Widerstand leisten.[4]) Die Sinnlichkeit entgegen kann ihren Widerspruch gegen die Vernunft gleichfalls in mehrfacher Weise geltend machen, indem sie entweder etwas Anderes will, als die Vernunft, oder auf das, was sie erstrebt, mit Zügellosigkeit, ohne von der Vernunft sich leiten zu lassen, sich stürzt, oder indem sie bei ihrem maßlosen Vorgehen die Thätigkeit der Vernunft ganz, oder wenigstens zum Theile hemmt.[5])

In der menschlichen Seele muß man deren Essenz unterscheiden

---

[1]) De Verit. q. XXV. 7.

[2]) *Perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vita*, transit enim peccatum originale reatu et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit, quia homo rationali voluntate possit *reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis*, si praesentiat, puta divertendo cogitationem ad alia. Sed dum homo cogitationem ad aliud diventit, *potest* etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere: sicut cum aliquis transfert cogitationem suam a delectationibus carnis volens concupiscentiae motus vitare, ad speculationem scientiae, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriae *impraemeditatus*. Et ideo non potest homo vitare omnes hujusmodi motus propter corruptionem praedictam, sed hoc solum sufficit ad rationem peccati voluntarii, *quod possit vitare singulos*. 1. 2. q. 74. a. 3. cf. Quodl. IV. 21: Concupiscentia non potest vitari sic, quod nullus concupiscentiae motus surgat, quia, dum resistitur uni, insurgit alius, possunt tamen vitari singuli.

[3]) l. c.

[4]) De Mal. q. VII. 6.

[5]) In 3 Sent. de XVII. a. 2. q. 2.

von ihren Potenzen. Die Fähigkeiten der Seele sind nicht deren Essenz.[1]) Das Thätige, welches durch sein Wesen wirkt, ist ein erstes Thätiges, während jedes secundär Thätige nur thätig ist, insoferne es an einem Andern Antheil hat. Es ist also thätig durch Etwas, was zu seiner Essenz hinzukömmt. Die menschliche Seele aber steht nicht in der Reihe der thätigen Wesen oben an. Sie kann also nicht thätig seyn durch ihre Essenz. Somit fällt in ihr die Potenz nicht mit ihrer Essenz, die sich zu einander verhalten, wie das Können zum Seyn, zusammen. Nur von Gott allein läßt sich sagen, daß sein Seyn zusammenfalle mit seinem Können (so daß er kann, was er ist, somit Alles kann, weil er allmächtig ist). Gott allein wirkt also nicht durch eine von seiner Essenz verschiedene, vermittelnde Potenz.[2]) Bei allen übrigen Wesen aber ist die Wirksamkeit keine substantielle, sondern eine accidentelle. Darum muß auch das nächste Princip der Thätigkeit derselben etwas Accidentelles seyn. Zur vollkommenen Wirksamkeit bedarf überdies die Potenz noch des Habitus. Indessen gehen jene Potenzen immerhin aus dem Wesen der Seele hervor. Darum sind sie auch unter sich verschlungen und bedingen einander. Einige derselben wirken durch das Medium des Leibes, wie z. B. die Imagination, während andere (der Wille, die geistige Erkenntnißkraft) durch die Seele selbst unmittelbar wirken.[3])

Die Vielheit und Mannigfaltigkeit der Fähigkeiten, durch welche der Mensch von allen übrigen Wesen sich unterscheidet, hat ihren Grund

---

[1]) Diese Wahrheit wird in der Summe l. c. q. 77. a. 1. mit wenigen Worten so ausgesprochen: Cum nulla animae operatio sit substantia et quodvis animam habens non semper actu operetur, potentiam animae ab ipsa animae essentia et substantia diversam esse necessarium est.

[2]) In Gott, dem unbeweglichen Beweger alles Bewegten, ist absolute Identität der Potenz und des Actes, denn in ihm ist kein Früher und kein Später, ebenso nichts Zusammengesetztes, wie in der Creatur, weßwegen auch alle seine Vollkommenheiten (Eigenschaften) in der Unterschiedenheit Eins sind.

[3]) In 1 lib. Sent. dist. III. q. 4. a. 2. 3. Das neugeborene Kind, der Geistesabwesende hat z. B. die Potenz des Erkennens und Wollens nicht als wirkliche, solange er in diesem Zustande sich befindet, da er in der That nichts erkennen und wollen kann. Und doch hat er das ganze menschliche Wesen, also auch die menschliche Seele. Die Potenz als wirkliches Können gehört somit nicht zum Begriffe der menschlichen Seele, ist also etwas Accidentelles, was der Mensch haben, aber auch nicht haben kann. Darum kann es auch Zustände geben, in welchen der Mensch für sein Thun nicht verantwortlich ist. Eben darum ist auch seine Wirksamkeit keine ununterbrochene, wie bei Gott, von dem der Heiland sagt: „Mein Vater wirkt immer." Das ist auch die Ursache, warum von der Abnahme oder dem Verschwinden mancher geistiger Fähigkeiten bei gewissen Krankheiten oder in höherem Alter nicht auf die Materialität des Geistes geschlossen werden darf.

in der Stellung und der Aufgabe, welche demselben im großen Weltganzen geworden ist. Er steht an der Grenze der geistigen und sinnlichen Creaturen. Darum hat er nicht bloß physische Kräfte, wie das Thier, sondern auch geistige, da er nicht nur der Körperwelt, sondern auch dem Reiche der Geister angehört. Selbst aber auch seine physischen Potenzen sind zahlreicher, als die der niederen Creaturen, weil auch die ihm zugewiesenen sinnlichen Zwecke mannigfaltiger sind und höher liegen, als bei diesen. Mit den Engeln hat er zwar denselben geistigen Zweck, nemlich die Erlangung des höchsten Gutes, gemein. Allein seine Unterordnung unter die Engel verlangt, daß er diesen Zweck nur mittels mehrerer Potenzen erreiche. Denn das ist eben das Vollkommnere, was zu seinem Zwecke mit einem geringeren Aufwand von Mitteln zu gelangen vermag. Besser ist es z. B. ohne viele, oder vielleicht gar ohne alle Mittel die Gesundheit sich verschaffen zu können, als durch Anwendung von Arzneien. Darum ist in Gott, dem höchsten und vollkommensten Wesen, gar keine Potenz, da er die höchste Seligkeit ohne alle Vermittlung besitzt.[1])

Nach der Wirksamkeit der Seele lassen sich insbesondere drei Potenzen derselben unterscheiden, die vegetative, fühlende und intellectuelle, wozu noch als vierte die allem Leben gemeinsame begehrende Potenz kömmt.[2])

Außer den fünf äußeren Sinnen muß man auch noch die Wirklichkeit innerer Sinne gelten lassen.[3])

Da das menschliche Erkennen nicht des Menschen Seyn ist, so ist auch sein geistiges Erkenntnißvermögen nicht sein Wesen, sondern eine Potenz der Seele.[4]) Es ist eine passive Potenz[5]), die an sich leer ihrer

---

[1]) 1. q. 77. a. 2. Alles in Gott ist Gott. In Gott, diesem einfachen Wesen, ist nichts Anderes, als das Gottseyn, welches die Quelle einer einzigen, nemlich der göttlichen und hiemit aller Vollkommenheit, und die Ursache einer einzigen, somit aber auch aller und jeder Thätigkeit ist. Das Geschöpf wirkt durch Vieles Eines, Gott aber durch Eines Vieles, ja Alles.

[2]) l. c. q. 78. a. 1.

[3]) Recipit et conservat animal species sensibiles et intentiones quasdam, quas non percipit sensus exterior. Necesse est igitur ponere *qualuor vires interiores sensitivae partis* dictis officiis distinctas, sensum communem, imaginationem, aestimativam et memorativam. l. c. a. 4. Die sogenannte Natur hat eine innere, unsichtbare und eine äußere, sichtbare und greifbare Seite (Materie). Wer also bloß diese kennt, hat die Natur als solche noch nicht erkannt.

[4]) l. c. q. 79. a. 1. Die menschliche Erkenntniß ist also auch nicht etwas von Vorne herein schon Fertiges und Abgeschlossenes.

[5]) Dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id, quod est in potentia ad aliquid, *recipit* illud, ad quod erat in potentia, absque hoc, quod aliquid obji-

Erfüllung und Vollendung entgegenstrebt. [1]) Die wirkliche Intelligenz ist darum nicht in Allen dieselbe. Sie vervielfältigt sich gleichsam mit der Vervielfältigung der Seelen. [2]) Diese Bemerkung des heil. Thomas ist von höchster Wichtigkeit. Nur in einem pantheistischen Systeme kann man von einer allgemeinen, allenthalben in allen Menschen gleichen, weil göttlichen Vernunft reden. Bei dem Festhalten an der göttlichen Persönlichkeit und der menschlichen Individualität aber muß eine solche Lehre als irrig verworfen werden. Schon die Bildungsfähigkeit des menschlichen Erkenntnißvermögens, und dessen nicht nothwendige, also auch nicht immer, wie bei dem vernunftlosen Wesen, gleiche, sondern (weil der Mensch sich selbst besitzt) freie Entwicklung, nöthigt, eine Ungleichheit diesfalls anzunehmen, was auch die gewöhnlichste Erfahrung unwiderleglich als richtig bestätiget. Darum stellt Aristoteles den Satz auf: daß die Masse nicht nothwendig vernünftiger sey, als ein Einziger. Wir Katholiken berufen uns zwar auch auf das allgemeine kirchliche Bewußtseyn, aber nur in Bezug auf Thatsachen und tradirte, positive, nicht in Bezug auf rationelle Wahrheiten.

Dem, von dem Erkenntnißvermögen Erfaßten kann eine Richtung aufs Handeln gegeben werden, oder auch nicht. Darum unterscheidet man an demselben eine praktische und eine speculative Seite. Zwei Potenzen aber sind die praktische und speculative Erkenntnißkraft nicht, da das, was sie scheidet, nur etwas Zufälliges ist. [3]) Der Unterschied ist also nach Thomas kein reeller, sondern nur ein ideeller. Dieselbe Intelligenz kann sich abwechselnd dem Seyenden (Wahren) oder dem seyn Sollenden (Guten) zuwenden, und heißt, je nachdem sie das Eine oder Andere thut, speculativ oder praktisch. Bei Thomas führt daher diese Unterscheidung nicht zu einer Trennung des Wahren von dem Guten, wie dies z. B. im Kantischen System der Fall ist, wo jene Eintheilung nur postulirt und sofort Anderen gewaltsam aufgedrungen wird, um wo möglich, nachdem die Wahrheit als für den Menschen (weil unerkennbar) gleichsam nicht seyend hingestellt worden, wenigstens die Moral zu retten, da man derselben, soll unsere Erde nicht ein Wohnplatz von wilden Bestien in Menschengestalt werden, doch nicht entbehren kann.

---

ciatur, secundum quem modum omne, quod exit de potentia in actum potest dici pati, etiam cum perficitur. *Et sic intelligere nostrum est pati.* l. c. a. 2.

[1]) Intellectus humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, *est in potentia respectu intelligibilium, et in principio est sicut tabula rasa,* in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit. Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. l. c.

[2]) l. c. a. 5.

[3]) l. c. a. 11.

In der Erkenntniß der Wahrheit besteht die Vollkommenheit der geistigen Wesen. Es gibt aber deren Einige, welche ohne alle Discussion durch einfache Wahrnehmung die Wahrheit erkennen, während Andere nicht anders zur vollkommenen Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen vermögen, als durch eine Bewegung, wobei sie von Einem zum Anderen, vom Bekannten zur Erkenntniß des Unbekannten fortschreiten. Jene nennt man intellectuelle, diese vernünftige Wesen. Die Engel zählen zu jenen, die Menschen zu diesen.[1]) Der Verstand (intellectus) gewährt also unmittelbare, die Vernunft (ratio) nur vermittelte Erkenntniß.[2]) Diese hat indessen in ersterem ihren Ausgangspunkt und ihr Ziel, insoferne nemlich die Vernunftthätigkeit mit der einfachen Annahme der ersten Principien beginnt und dieselben bei Abgabe ihres Endurtheiles zum Maßstabe nimmt, so daß also die menschliche Erkenntniß, obwohl sie auf dem Wege der Vernunft einherschreitet, doch immerhin auch an jener einfachen Erkenntnißweise der intellectuellen Wesen Antheil hat.[3])

---

[1]) Darum hat die Scholastik den Menschen (mit Aristoteles) nicht als ein intellectuelles, sondern als ein vernünftiges animalisches Wesen definirt. — Die Frage, ob der Verstand oder die Vernunft das Höhere sei, ist auch von der neuern Philosophie bekanntlich gestellt und verschieden beantwortet worden. Vielfach haben sich die gepflogenen Erörterungen in ein bloßes Wortgezänke verloren. Es liegt auf der Hand, daß ich das Höhere eben so gut als Verstand, wie als Vernunft bezeichnen kann, wenn ich mich nur genügend darüber erkläre, welchen Begriff ich mit dem einen oder andern Worte verbinde.

[2]) Perfectio spiritualis naturae in cognitione veritatis consistit. Unde sunt quaedam substantiae spirituales superiores, quae sine aliquo motu vel discursu in prima et subita sive simplici acceptione cognitionem obtinent veritatis, sicut est in angelis, ratione cujus *intellectum deiformem* habere dicuntur. Quaedam vero sunt inferiores, quae ad cognitionem veritatis perfectam venire non possunt, nisi per quendam motum, quo ab uno in aliud discurrunt, ut ex cognitis in incognitorum notitiam perveniant, quod est proprium humanarum animarum. Et inde est, quod ipsi angeli intellectuales substantiae dicuntur, animae vero rationales. *Intellectus enim simplicem et absolutam cognitionem designare videtur.* Ex hoc enim aliquis intelligere dicitur, quod interius in ipsa rei essentia veritatem quodammodo legit. *Ratio vero discursum quendam designat,* quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pertingit vel pervenit. Quaest. disp. de superiori et inferiori ratione. a. 1.

[3]) *Comparatur (ratio) ad intellectum ut ad principium et ut ad terminum;* ut ad principium quidem, quia non posset mens humana ex uno in aliud discurrere, nisi ejus discursus ab aliqua simplici acceptione veritatis inciperet, quae quidem acceptio est intellectus principiorum. Similiter nec rationis discursus ad aliquid certum perveniret, nisi fieret examinatio ejus, quod per discursum invenitur ad principia prima, in quae ratio resolvit, ut sic intellectus inveniatur rationis principium, quantum ad viam inveniendi, terminus vero quantum ad viam judicandi etc. l. c. Gibt man einem Philosophen Nichts ohne Vernunftbeweis zu, so kann er über-

Ja der Verstand ist nicht einmal eine von der Vernunft verschiedene, sondern, mit derselben Eine und dieselbe Potenz, welche, wenn sie unmittelbar und in sich selbst die Dinge erkennt, Verstand, wenn sie aber zur Erkenntniß einer Wahrheit mittelbar, durch das Medium anderer bereits schon erkannter Wahrheiten hindurch gelangt, Vernunft genannt wird.[1]) Beide, Vernunft und Verstand, verhalten sich zu einander, wie das Werden zum Seyn, wie die Ruhe zur Bewegung, wie das Vollkommene zum Unvollkommenen. Wie es aber allenthalben Ein und dasselbe Princip ist, wovon diese Gegensätze ausgehen, so daß sie also, obwohl sich scheidend, doch zuletzt wieder in Einem Punkte zusammen treffen: ebenso ist auch das Seyn, die Ruhe und die Vollkommenheit der intellectuellen Erkenntniß nicht die Wirkung einer von der discursiven Vernunft verschiedenen geistigen Potenz.[2])

Der menschlichen Seele kömmt zu das Denken (cogitare), das Unterscheiden (discernere) und die Anschauung (intelligere). Unterscheiden heißt eine Sache in ihrer Differenz von einer andern erkennen. Beim Denken wird dieselbe in ihren Theilen und Eigenschaften betrachtet. Die Anschauung dagegen ist nichts Anderes, als ein einfacher Blick, welchen der Verstand auf einen Erkenntnißgegenstand wirft, der ihm gegenwärtig ist.[3]) Je nach-

---

haupt zu philosophiren gar nicht anfangen, so daß alles vernünftige Erkennen zuletzt und im Grunde Glaube ist. Der Mensch, sagt Paskal, steht in der Mitte zwischen dem Unendlichen und dem Nichts. Wie er das Unendliche nicht aus einem Höheren ableiten und begreifen kann, so kann er auch nicht aus Nichts Etwas machen. Nach Vollendung der Schöpfung entsteht überhaupt kein Ding mehr aus Nichts, sondern immer aus einem Andern, so daß jeder Wechsel und jede Veränderung nur eine formelle, keine substantielle (die heil. Eucharistie allein ausgenommen) ist. Es ist somit eine das Unmögliche anstrebende Manie, ohne alle Voraussetzung anfangen d. h. aus Nichts Etwas machen zu wollen.

[1]) Non est in homine *aliqua potentia a ratione separata, quae intellectus dicatur*, sed ipsa ratio intellectus dicitur, quod participat de intellectuali simplicitate, ex quo est principium et terminus in ejus propria operatione etc. l. c.

[2]) l. c. Da nach der Anschauungsweise des Thomas unsere Erkenntniß nicht durch den Einfluß einer Art selbstleuchtender Platonischer Ideen entsteht, so unterscheidet er 1) intellectus possibilis (Vermögen, Fähigkeit zum Erkennen), receptivus specierum intelligibilium, 2) intellectus agens, qui species istas actu facit intelligibiles, sicut lumen facit colores visibiles potentia esse visibiles actu, 3) intellectus habitualis, qui species intelligibiles jam habet, ita ut iisdem, cum voluerit, uti possit.

[3]) Im Uebrigen faßt Thomas alles Erkennen als eine Nachbildung, Vervielfältigung, somit Assimilation des Erkannten (intelligere fit per assimilationem aliquam ad id, quod intelligitur), so daß also das Erkannte gewissermaßen im Erkennenden ist, nemlich als ein jenem ähnliches Bild. Dabei wird das, was bei dem Erkennen unterschieden wird, durch die Liebe wieder geeint, denn diese verbindet den Liebenden und das Geliebte.

dem die Vernunft dem Höheren oder dem Niederen sich zuwendet und davon afficirt wird, heißt sie selbst höhere oder niedere Vernunft.[1])

Das Begehrungs-Vermögen spaltet sich in ein sinnliches und geistiges.[2]) An dem sinnlichen Begehrungs-Vermögen läßt sich eine begehrende und eine demjenigen, was ihm widerstrebt, Widerstand leistende Kraft unterscheiden.[3]) Beide Kräfte aber sind unter die Herrschaft der Vernunft und des Willens gestellt. Durch die Betrachtung kann z. B. Zorn und Furcht besänftigt, aber auch angeregt werden. Der Wille aber, als die höhere bewegende Kraft im Menschen, treibt durch seinen Befehl das niedere Begehrungs-Vermögen zum wirklichen Handeln an. Während bei dem Thiere der sinnlichen Erregung alsbald die Bewegung folgt, wie z. B. das den Wolf fürchtende Lamm alsogleich die Flucht ergreift, weil es kein höheres, widerstrebendes Begehrungs-Vermögen hat: reicht bei dem Menschen das sinnliche Moment nicht zu, um ihn zum Handeln zu bestimmen, wenn nicht das höhere Begehrungs-Vermögen einstimmend beitritt.[4])

Das höhere Begehrungs-Vermögen heißt Wille. Insoferne das erkannte Gute das Objekt des Willens und zugleich der demselben sich darstellende Zweck ist, wird das höhere Begehrungs-Vermögen von der Intelligenz in Bewegung gesetzt, wie überhaupt der Zweck die

---

[1]) Secundum quod (ratio) ad superiores naturas respicit sive ut earum veritatem et naturam absolute contemplans, sive ut ab eis rationem et quasi exemplar operandi accipiens, *superior ratio* nominatur; secundum vero quod ad inferiora convertitur vel conspicienda per contemplationem vel per actionem disponenda, *inferior ratio* nominatur. Utraque autem sc. superior et inferior secundum communem rationem intelligibilis ab anima humana apprehenditur, superior quidem prout est immaterialis in seipso, inferior autem, prout a materia per actum intellectus agentis denudatur. Unde patet, quod ratio superior et inferior non nominant diversam potentiam, sed unam et eandem ad diversa diversimode comparatam. Quaest. disp. de ratione sup. et infer. a. 2.

[2]) Cum illud, quod intellectu apprehenditur diversi sit generis ab eo, quod a sensu apprehenditur, necesse est *appetitum sensitivum et intellectivum* ad diversas potentias pertinere. 1. q. 80. a. 2.

[3]) *Concupiscibilis* vis est convenientis et inconvenientis, *irascibilis* autem ad resistendum contrariis. Diversae igitur sunt potentiae partis sensitivae, irascibilis et concupiscibilis. l. c. q. 81. a. 2. Nicht bloß die geistige, sondern auch die sinnliche Seite des Menschen hat in den Schriften des heil. Thomas wiederholte und zum Theil auch ausführliche Berücksichtigung gefunden. Wir wollen uns indessen auf diesen Theil der Anthropologie hier nicht weitläufiger einlassen, da das Geistige für die christl. Ethik die Hauptsache ist.

[4]) l. c. a. 3.

wirkenden Kräfte erregt. Eben darum aber, weil das Gute (wonach Alles strebt) und der universelle Zweck zunächst Gegenstand des Willens ist, so ist es entgegen auch der Wille selbst wieder, welcher, wie auf alle Potenzen, so auch auf das Erkenntniß-Vermögen erregend wirkt und die Potenz zum Acte bringt, in dieser Hinsicht ähnlich einem Fürsten, von welchem alle Bewegung in den seiner Herrschaft unterworfenen Landen ausgeht. [1])

Die Intelligenz ist einer gewissen Nöthigung unterworfen, der Wille dagegen ist frei. Denn der Gegenstand der Intelligenz ist das Wahre, der Gegenstand des Willens das Gute. Es gibt aber Wahrheiten, denen auch nicht einmal ein Schein von Unwahrheit sich beimischen kann. Diesen muß die Intelligenz, durch die Macht der Demonstration in Fesseln geschlagen, unwillkührlich sich ergeben. Ebenso gibt es auch Unwahrheiten, an denen nicht einmal eine scheinbare Spur von Wahrheit haftet. Hier kann die Intelligenz in keiner Weise versucht werden, ihre Zustimmung zu geben. Für den Willen aber gibt es nur Einen Gegenstand, nemlich den höchsten Zweck, welcher die volle Natur des Guten so an sich hat, daß Alles darnach strebt und den eben darum auch der Wille nicht nicht wollen kann. Niemand kann wollen, nicht glücklich oder schlechthin elend zu seyn. Dies ist aber der Einzige, den Willen nöthigende Gegenstand. Alles dasjenige dagegen, was nicht der höchste Zweck selbst ist, sondern nur in Beziehung zu demselben steht, ist nicht rein und ohne alle Beimischung. Aus diesem Grunde gibt es nichts Gutes, das nicht auch böse, und eben so nichts Böses, das nicht gut scheinen könnte. Es kann also das Gute für bös und das Böse für gut gehalten werden. Der Wille kann somit immer wählen, er ist und bleibt frei. Nur die Glückseligkeit muß der Wille stets suchen, jedoch auch diese nicht in fest bestimmter Weise und eben da oder dort, nicht anderswo. Es gibt also für den Willen keinen Zwang. Er kann höchstens durch mancherlei Einflüsse geneigt gemacht werden, daß er das Eine dem Andern vorzieht. Durch diese Lehre wird übrigens der menschliche Wille keineswegs von dem göttlichen Willen emancipirt. Gott kann immerhin eine Aenderung des Willens bei dem Menschen hervorbringen, aber dies geschieht, ohne daß demselben Zwang angethan wird. Der Wille will dasjenige, auf

---

[1]) l. c. q. 82. a. 4. Aus dieser Stelle kann man abnehmen, mit welchem Rechte behauptet wird, daß im System des heil. Thomas nur die Berechtigung des Verstandes, nicht aber auch die Macht und Befugniß des Willens Anerkennung gefunden habe. Es wird zwar in manchen Stellen dem Verstande eine Superiorität über den Willen zugesprochen. Da heißt es z. B.: Inter omnes hominis partes intellectus invenitur superior motor. Der Grund derselben aber liegt nur darin, weil das Gewollte in irgend einer Weise erkannt sein muß: Cum voluntas esse non possit nisi de aliquo noto.

was er von Gott hingeleitet wird, freiwillig. Es kann ja nicht angenommen werden, daß Gott sich selbst widerspricht und zu gleicher Zeit Freiheit und Zwang will, da Jedes von diesen Beiden das Andere aufhebt.[1])

Die Lehre von dem Gewissen hat in dem Systeme des heil. Thomas nicht jene Entwicklung erhalten, die ihr in der Folge zu Theil geworden ist. Die theologische Summe enthält nur zwei kurze Artikel, in welchen ausdrücklich vom Gewissen die Rede ist. Indessen finden sich doch theils dort, theils in anderen Schriften jene Grundsätze ausgesprochen, welche in Bezug auf diesen Gegenstand der Moral als die wesentlichsten betrachtet werden müssen. Das Gewissen ist nach Thomas keine bloße Potenz. Dies erhellt, meint er, schon aus der Etymologie des Wortes, welche eine Anwendung des Wissens auf irgend Etwas (conscientia = cum alio scientia) andeutet, die eben durch einen Act zu Stande kömmt. Wir sagen auch wirklich von dem Gewissen, daß es Zeugniß gebe über das, was wir gethan oder unterlassen haben, daß es uns verbinde und antreibe, Etwas zu thun oder zu meiden, daß es uns sage, dies sey in rechter Weise geschehen oder nicht, und daß es sofort uns anklage oder von Schuld freispreche. Alles dies aber geschieht in Folge wirklicher Anwendung unseres Wissens auf unser Thun, also vermöge eines Actes. Das Gewissen im strengen Sinne des Wortes ist demnach ein Act. An sich ist dieser Act zwar nicht immer andauernd, wohl aber ist er permanent in seiner Ursache, nemlich in der Potenz und dem Habitus der ersten Principien, d. i. in der Synteresis. Wenn übrigens auch letztere manchmal als Gewissen bezeichnet wird, so ist nur, wie dies öfter geschieht, die Ursache für die Wirkung gesetzt und mit dem Namen der letztern belegt.[2])

Schon das Wort Gewissen deutet, wie bereits bemerkt worden ist, auf ein Wissen hin, welches den Aussprüchen desselben zu Grunde liegt. Das auf das Handeln gerichtete Wissen aber ist ein syllogistisches, besteht somit aus einem Obersatz, einem Untersatze und einer Conclusion. Die Aufstellung des Obersatzes, welcher die allgemeinsten Principien des Handelns

---

[1]) In 2 Sentent. dist. XXV. q. 1. a. 2. Da später ohnedies von der Freiheit des menschlichen Willens noch weitläufiger die Rede ist, so mag das oben Stehende einstweilen als bloße Andeutung des in der Folge weiter Auszuführenden genügen.

[2]) 1. q. 79. a. 13. Das Gewissen als Synteresis gefaßt wird auch als das Naturgesetz oder das natürliche Gericht bezeichnet: Principia particularia habent virtutem concludendi ex principiis universalibus. Unde conclusio attribuitur principaliter primis principiis, sicut effectus causae primae. Et eadem ratione, quia virtus conscientiae principaliter dependet ex principiis juris naturalis, sicut ex primis et per se notis principaliter *conscientia dicitur lex naturalis vel etiam naturale judicatorium.* Quodlib. III. 26.

enthält z. B. den Satz: „Alles Böse ist zu meiden," ist Sache der Synteresis. Hiemit wird dem erkennenden Geiste eine feste, sichere Unterlage gegeben, auf welcher er im weiteren Fortgange seiner Thätigkeit das Rechte und Gute ermitteln mag.[1]) Die Bildung des Untersatzes, welcher sich schon näher an die fragliche Handlung selbst hindrängt, indem er z. B. dahin sich ausspricht, „daß der Ehebruch etwas Böses ist", steht dem höheren Erkenntnißvermögen zu. Aus diesen beiden Sätzen nun zieht das Gewissen eine immer in's Einzelne gehende Folgerung, wie etwa diese, daß „dieser Ehebruch (er mag nun ein bereits schon begangener seyn, oder in diesem Augenblick, oder in Zukunft erst begangen werden, denn das Gewissen erhebt Klage über das Geschehene und Widerspruch gegen das, was gethan werden will) zu fliehen ist." Das Gewissen wendet also das allgemeine Wissen auf einen besonderen Fall an, und dessen Ausspruch erscheint sofort als ein von der Vernunft ausgehender Befehl. Darin aber liegt die Möglichkeit, daß das Gewissen auch irren kann. Es irrt, wenn die von der Synteresis ausgesprochenen durchaus allgemeinen Wahrheiten auf das Einzelne nicht in rechter Weise angewendet werden.[2])

---

[1]) Cum ratio varietatem quandam habeat et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones deducit et in conferendo frequenter decipitur, oportet, quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quae uniformitatem et quietem quandam habeat, quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offeretur. Sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis, quorum habitus intellectus dicitur: ita etiam oportet, *quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur*, ut quod est malum, non esse faciendum, praeceptis Dei obediendum etc. Et horum quidem habitus est *synteresis*. Unde dico, quod synteresis a ratione practica distinquitur non quidem per substantiam potentiae, sed per habitum, qui est quadammodo innatus menti nostrae ex ipso lumine intellectus agentis etc. Daß die Synteresis keine eigene, von den übrigen Potenzen verschiedene Potenz sei, wird 1. q. 79. a. 12 kurz so ausgesprochen: Synteresis non quaedam specialis potentia est ratione altior, velut natura, sed habitus quidam naturalis principiorum operabilium sicut intellectus habitus est principiorum speculabilium et non potentia aliqua (principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quendam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum).

[2]) In 2 Sentent. dist. XXIV. q. 2. a. 3. 4. Prima principia, quibus ratio dirigitur in agendis, sunt per se nota et circa ea non contingit errare, sicut nec contingit errare ipsum demonstrantem circa principia prima. Sicut autem in scientiis demonstrativis ex principiis communibus non deducuntur conclusiones, nisi mediantibus principiis propriis et determinatis ad genus illud, virtutem primorum principiorum continentibus: ita in operabilibus, in quibus ratio deliberans syllogismo quodam utitur ad inveniendum, quid sit bonum, ex principiis communibus in conclusionem hujus operis determinati venit, mediantibus quibusdam

Das Gewiſſen iſt ein richtiges, wenn es zu thun befiehlt, was ſeiner Natur nach gut, oder verbietet, was wirklich böſe iſt. In Irrthum befangen aber iſt daſſelbe, wenn es dem Menſchen ſagt, er ſey durch ein Gebot zu dem verpflichtet, was an ſich bös iſt, oder es ſey das verboten, was doch gut iſt, oder es ſey das an und für ſich Gleichgiltige, wie z. B. einen Splitter von der Erde aufheben, geboten oder verboten.[1])

Im Uebrigen bindet auch das irrige Gewiſſen den Willen des Menſchen. Denn es iſt bei demſelben wenigſtens ſubjektive Wahrheit. Wer das, was er für gut und pflichtgemäß hält, flieht, oder das, was ihm als bös erſcheint, ſucht, der hat in der That einen böſen Willen (der eben die formelle Urſache der Sünde iſt). Es iſt ſomit nicht erlaubt, gegen das Gewiſſen, wenn es auch irren ſollte, zu handeln.[2]) Es kann dabei ſelbſt der Fall eintreten, daß der menſchliche Wille nicht gegen das göttliche Geſetz gerichtet, vielmehr mit demſelben materiell übereinſtimmend und doch böſe iſt, ſomit Sünde begeht, weil er nemlich das anſtrebt, was, obwohl irriger Weiſe, als dem göttlichen Geſetze widerſprechend, aufgefaßt worden iſt.[3]) Dieſe irrige Auffaſſung iſt übrigens gleichmäßig möglich ſowohl in Bezug auf das an ſich Gute und Böſe, als auch in Bezug auf das, was objectiv betrachtet, indifferent iſt.[4])

---

principiis propriis et determinatis. Haec autem propria principia non sunt per se nota naturaliter, sicut principia communia, sed innotescunt vel per inquisitionem rationis, vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides I. Cor. VIII., iterum, quia ratio conferens quandoque decipitur: *ideo circa ista principia contingit errare* etc. l. c. dist. XXXIX. q. 3. a. 2.

[1]) 1. 2. q. 19. a. 5.

[2]) In 2 Sentent. dist. XXXIX. q. 3. a. 2. Omnis actus humanus habet rationem peccati vel meriti, inquantum est voluntarius. Objectum autem voluntatis secundum propriam rationem est *bonum apprehensum*, in quod per se voluntas fertur et non secundum materiale objectum actus. Quodlib. III. 27. Actus judicantur secundum voluntatem agentium. Voluntas autem movetur *a re apprehensa*. Unde in id voluntas tendit, quod ei vis apprehensiva repraesentat, et secundum hoc qualificatur vel specificatur actio. Si igitur ratio alicujus judicet, aliquid esse peccatum et voluntas feratur in id faciendum, manifestum est, quod homo habet voluntatem faciendi peccatum etc. In Rom. XIV. lect. 2.

[3]) l. c. Duobus modis aliquis ad peccatum obligatur, uno modo faciendo contra legem . . . alio modo *faciendo contra conscientiam, etsi non sit contra legem.* Quodlib. VIII. 13.

[4]) In indifferentibus voluntas discordans a ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, a quo bonitas vel malitia voluntatis dependet, non autem propter objectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens a ratione apprehenditur ut bonum vel malum ad faciendum vel ad vitandum; et quia objectum est id, quod proponitur a ratione, ex quo aliquid

Der Grundsatz, daß man seinem Gewissen immer Folge zu leisten habe, steht so fest, daß er auch dann noch seine volle Giltigkeit hat, wenn das Gewissen irrthümlich Etwas gebieten sollte, was doch seiner Natur nach böse und eine schwere Sünde ist.[1]) Man wende dagegen nicht ein, daß das göttliche Gesetz, welches das Böse verbietet, doch wohl eine stärkere Verbindlichkeit auflege, als das Gewissen. Denn die verbindende Kraft des göttlichen Gesetzes ist in der That nicht größer, als die des Gewissens, wenn es auch ein irriges ist, da das Gewissen eben nur darum Etwas zu thun oder zu unterlassen gebietet, weil es glaubt, daß es dem göttlichen Gesetze entspreche oder zuwider laufe. Das göttliche Gesetz nemlich wird auf unsere Handlungen angewendet eben durch Vermittelung des Gewissens.[2]) Das Gewissen hat also seine verbindende Kraft aus dem göttlichen Gesetze, welches nicht insoferne, als es objektiv existirt, sondern insoferne, als es subjektiv, eben durch das Gewissen den Menschen afficirt, Letzteren in Pflicht nimmt.[3])

Meint Einer in der Folge, nach vollbrachter That, irrthümlicher Weise, Etwas sey unerlaubt, was doch erlaubt ist, oder es sey eine Sünde eine schwere, da sie doch eine läßliche ist, so wird dadurch das bereits früher Geschehene nicht zur Sünde überhaupt oder zur Todsünde, denn die Be-

---

proponitur a ratione ut malum, voluntas, dum in illud ferter, accipit rationem mali. *Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis* etc. 1. 2. q. 19. a. 5.

[1]) *Etiam in per se malis conscientia erronea ligat.* In tantum enim conscientia ligat, inquantum ex hoc, quod aliquis contra conscientiam agit, sequitur, quod habeat voluntatem peccandi. Et ita si aliquis credat, non fornicari esse *peccatum mortale*, dum eligit non fornicari, eligit peccare mortaliter et ita mortaliter peccat. In Rom. XIV. lect. 2. In wie weit rücksichtlich des durch das Naturgesetz Verbotenen, also seiner Natur nach Bösen nach der Ansicht des heil. Thomas ein Irrthum wirklich möglich ist, wird später hervorgehoben werden. In obiger Stelle ist nicht zu übersehen, daß Thomas nur hypothetisch sich ausdrückt, womit nicht das wirkliche Vorkommen des angenommenen Falles ausgesprochen, sondern nur in einer kräftigen Weise auf die verbindende Kraft des dictamen conscientiae hingewiesen werden soll.

[2]) l. c.

[3]) Sicut in corporalibus agens corporale non agit nisi per contactum: ita in spiritualibus *praeceptum non ligat, nisi per scientiam.* Et ideo sicut est eadem vis, qua tactus agit et qua virtus agentis agit, cum tactus non agat, nisi ex virtute agentis et virtus agentis non nisi mediante tactu: ita *eadem virtus est, qua praeceptum ligat et qua conscientia ligat,* cum praeceptum non liget, nisi per virtutem scientiae nec scientia nisi per virtutem praecepti. Unde cum conscientia nihil aliud sit, quam applicatio notitiae ad actum, constat, *quod conscientia ligare dicitur vi praecepti divini.* Quaest. disp. de conscientia.

schaffenheit des Willens und der von demselben kommenden That, hängt nicht von der nachfolgenden, sondern von der vorausgehenden Auffassung ab.[1])

Obwohl der Grundsatz feststeht, daß man sich immer an den Ausspruch seines Gewissens, auch des irrenden, zu halten habe, so ist es doch auch möglich, daß der Wille, obwohl er nach dem Gewissen sich richtet, ein böser ist. So haben gewiß diejenigen gesündiget, welche die Apostel getödtet haben, obwohl sie durch diesen Mord Gott einen Dienst zu erweisen glaubten. Joh. XVI. Dies ist der Fall, wenn das Gewissen im Irrthum ist in Bezug auf dasjenige, was doch der Handelnde wissen könnte und sollte. Denn dann ist der Irrthum selbst ein direkt oder indirekt gewollter, kann somit keinen Entschuldigungsgrund abgeben.[2]) Befindet sich aber dann nicht der Mensch in der Nothwendigkeit, zu sündigen? Denn folgt er seinem Gewissen, so sündigt er, folgt er demselben nicht, so sündigt er auch. Dies ist allerdings richtig. Aber diese Nothwendigkeit zu sündigen ist selbst wieder eine frei gewollte. Denn der Mensch könnte in diesem Falle den Irrthum ablegen, da seine Unwissenheit keine unüberwindliche ist.[3])

Wenn man im Zweifel ist, so darf man nicht sogleich seine Zustimmung geben, sondern muß sich Gewißheit zu verschaffen suchen.[4]) Wer

---

[1]) In Rom. XIV. lect. 2. Die menschliche That kann nicht erst in der Folge ihre Moralität erhalten, sondern hat dieselbe bereits in dem Augenblicke, in welchem sie vollbracht wird. Da das Gewissen bildungsfähig ist, so wäre es auch im höchsten Grade niederschlagend für Viele, wenn nicht der frühere, sondern der spätere Zustand des vielleicht viel entwickelteren Gewissens zum Maßstab für den sittlichen Werth der vollbrachten Handlungen überhaupt oder für die Größe der Schuld insbesondere genommen werden müßte.

[2]) Si ratio vel conscientia erret *errore voluntario* vel directe vel propter negligentiam (indirecte), quia est error circa id, quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientiae *non excusat*, quia voluntas concordans rationi vel conscientiae sic erranti sit mala. Si autem sit error, qui causat involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantiae absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientiae excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non fit mala. 1. 2. q. 19. a. 6.

[3]) l. c. Quodlib. III. 27. VIII. 15. Es ist übrigens auch kein innerer Widerspruch in dem oben Gesagten. Es sündigt Einer im angegebenen Falle wohl immerhin, er mag seinem Gewissen nicht folgen oder demselben Folge leisten, aber jedesmal aus einem andern Grunde, einmal, weil er gegen die allgemeine Regel handelt, daß man dem Gewissen folgen solle, das andere Mal, weil er seine Unwissenheit nicht beseitigt, und so im ersten Falle gegen einen allgemein verbindenden Grundsatz der Moral anstößt, im zweiten aber ausdrücklich das nicht will, was die Sünde von ihm ferne halten würde.

[4]) In rebus dubiis (quae pertinent ad fidem et bonos mores) *non est de facili praestandus assensus*, quin imo . . . consulere debet quis regulam fidei, quam

Etwas thut, in Bezug auf welches er in Zweifel ist, ob es sündhaft sey oder nicht, der ist gleichgiltig gegen sein Seelenheil und begeht sicherlich Sünde.[1]) Bezieht sich der Zweifel nicht auf den sittlichen Werth einer Handlung, sondern auf die Existenz des Gesetzes selbst: so besteht keine Verbindlichkeit, das, was ein zweifelhaftes Gesetz verlangt, zu thun. Denn wie das Gesetz selbst als Maßstab der menschlichen Handlungen durchaus bestimmt seyn muß:[2]) so ist es auch nur das bestimmte Wissen um dasselbe, nicht der Zweifel, wodurch dasselbe den Menschen verpflichtet.[3]) Ein zweifelhaftes Gesetz ist nicht promulgirt. Die Promulgation aber gehört nothwendig dazu, daß ein Gesetz verbindende Kraft habe.[4])

Wir ersehen aus dem verhältnißmäßig Wenigen, was wir beigebracht haben, zu Genüge, daß es der heil. Thomas nicht versäumt hat, einen forschenden Blick auf den Menschen zu werfen und seine Aufmerksamkeit insbesondere dem Vorzüglichsten in ihm, seiner Seele, zuzuwenden. Dabei wird der Mensch nicht bloß überhaupt, sondern, und zwar vorzugsweise, auch als Subjekt der Moral ins Auge gefaßt, so daß seine Psychologie zumal als eine moralische sich darstellt. Hiemit hat der heil. Thomas jenen Ton angeschlagen, welcher als der Grundton aller Harmonieen betrachtet werden muß, in welche die verschiedenen psychischen Actionen zusammenklingen sollen, die nur dann und in so ferne einen Werth haben, als sie in die sittliche Sphäre eingetragen werden. Sittliche Tüchtigkeit ist ja, sowie die einzig wahre Grundlage und Vorbedingung jeder gedeihlichen Thätigkeit und Entwicklung des wahrhaft Menschlichen im Menschen, so auch das Ziel, worauf alle Kräfte desselben gerichtet seyn sollen. Dabei eröffnet der von Thomas gewählte Standpunkt einen weiten Gesichtskreis über die menschliche Seele, jene kleine Welt, in welcher zuletzt nichts ist und nichts vor sich geht, was nicht mit dem Ethischen in irgend einem Zusammenhange stünde und nicht jeden Augenblick das sittliche Gebiet berühren könnte oder wirklich berührt. Indem er die sittliche Seite der Seele und ihrer Kräfte vorzugsweise ans Licht treten läßt, zeigt er zugleich, daß das Ethische nicht etwa bloß in dem äußerlichen Gesetze, sondern im menschlichen Wesen selbst seine Wurzeln habe.

---

de scripturarum planioribus locis et ecclesiae auctoritate percepit. Quodlib. III. 10.

[1]) l. c. VIII. 13.

[2]) Lex mensura debet esse certissima.

[3]) Nullus ligatur per praeceptum aliquod, nisi *mediante scientia* illius praecepti.

[4]) Promulgatio necessaria est ad hoc, quod lex habeat virtutem. 1. 2. q. 90. a. 4. Daher definirt der heil. Thomas das Gesetz also: Lex est quaedam ordinatio ad bonum commune *promulgata*.

Dem ganzen Menschen, sowohl dem geistigen, als auch dem sinnlichen ist bei Thomas sein Recht geworden. Er hält sich gleich ferne von dem überschwenglichen Spiritualismus, wie von dem Materialismus. Er predigt daher weder die Theorie derjenigen, die den Menschen zum reinen Geistwesen machen wollen, noch verkündigt er die Emancipation des Fleisches. Das Sinnliche hat nach ihm das Recht, zu existiren, ja die Aufgabe, dem Geiste bei seinen Funktionen hilfreich zur Seite zu stehen. Aber es soll dem Geiste, als dem Höheren, dienen, um so mehr, als es in Folge des Sündenfalles von einer Corruption behaftet ist, die es hienieden nie vollends abzustreifen vermag. Dabei ist der Einfluß des Sinnlichen auf das Geistige nicht unerkannt geblieben, aber auch die Macht des Geistigen über das Sinnliche auf das Bestimmteste ausgesprochen. Diejenigen, welche behaupten, Thomas habe Alles unter das Erkenntnißvermögen gestellt und der Willenskraft zu wenig Rechnung getragen, haben sicherlich keine der Stellen je zu Gesicht bekommen, in welchen Thomas von der Einheit des menschlichen Geistes und von der wechselseitigen Wirksamkeit des Erkenntnißvermögens auf den Willen und hinwiederum des Willens auf das Erkenntnißvermögen spricht. Thomas konnte eine so wichtige und namentlich auf dem ethischen Gebiete so einflußreiche Wahrheit nicht verkennen, denn er hat nicht bloß mit seinem natürlichen Auge, sondern mit einer durch das Licht der Offenbarung geläuterten und gesteigerten Sehkraft auf den Menschen, sein Wesen, seine Fähigkeiten und Kräfte geblickt. Es ist aber eben einer der größten Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums, daß es allenthalben und auf allen seinen Wegen eine tiefe Kenntniß der menschlichen Natur an den Tag legt, jenes unläugbaren Mysteriums, welches die Philosophen aller Jahrhunderte, zum Theil selbst nach ihrem eigenen Geständnisse, nur mit verhältnißmäßig geringem Erfolge zu erforschen vermochten.

Wenn je von einer Seite des menschlichen Wesens gesagt werden könnte, daß sie von Thomas zu wenig berücksichtigt worden sei, so wäre dies vielleicht möglich in Bezug auf das Gefühl. So läßt sich z. B. das Gewissen (um nur auf die zuletzt von uns berührte Lehre einen Blick zu werfen) als unmittelbares, ohne alle Reflexion, Abstraktion und Negation sich geltend machendes sittliches Gefühl auffassen. Die Lehre von dem Gewissen ist bei dieser Auffassung einer für die Ethik nicht unfruchtbaren Erweiterung und Entwicklung fähig. Bei Thomas ist dieser Gesichtspunkt, wie nicht geläugnet werden kann, kaum flüchtig angedeutet.

Indessen ist nicht zu übersehen, daß das sittliche Gefühl im Gegensatz zur niederen Empfindung zuletzt doch sich selbst begreifen und in eine zur That hinneigende Stimmung auslaufen soll. Dann aber wird das Gefühl

selbst Verstand und Wille. Da nun der heil. Thomas so oft und so umfassend von diesen beiden Vermögen des Wahren und Guten spricht, so hat er hiemit gewissermaßen auch über das sich selbst begreifende und in Bewegung setzende sittliche Gefühl sich ausgesprochen.[1]) Ueberhaupt aber gebietet er wohl seinem Herzen Stillschweigen und läßt durchgehends fast nur seinen Verstand sprechen, weil er ein so großes Vertrauen auf die Macht der klar erkannten Wahrheit hat, daß er die Erregung entsprechender Gefühle als eine, bei gehöriger Disposition, von selbst eintretende Folge nicht weiter vorbereiten zu müssen glaubt. Es ist ja Ein und derselbe Sonnenstrahl, welcher die Gegenstände, auf welche er fällt, zugleich erleuchtet und erwärmt. Sonst aber verkennt der heil. Thomas die Kraft und Bedeutung des Gefühles nicht, sondern spricht vielmehr bei sich darbietender Gelegenheit darüber ausdrücklich, wenigstens im Allgemeinen, sich aus. Das höhere Gefühl, welches er in Uebereinstimmung mit den heil. Schriften concret als **Herz** bezeichnet, ist ihm das Vermögen des Höchsten, nemlich der Liebe Gottes, welcher in dem menschlichen Herzen seine Wohnstätte aufschlägt.[2])

---

[1]) Wir möchten nicht Alles das unterschreiben, was Marheinecke in „seinem System der theologischen Moral, Berlin 1847" über das Gewissen sagt, aber die von uns oben angedeutete Wahrheit wird dort jedenfalls anerkannt, wenn es unter Anderm heißt: „Der Mensch fängt nicht mit dem Wissen an, sondern mit dem Fühlen . . . Diese Seite der Subjectivität ist eine dem Gewissen wesentliche . . . Es hebt sich (aber), wie sehr das Gewissen das Gefühl zu seiner Erscheinung hat, im Subjekt, das Gefühl zugleich auf zum Denken, es ist selbst nur der Gedanke, der gefühlt wird und es hat daher das Gewissen die nothwendige Bestimmung des Verstandes . . . . . Es sagt der Dichter wohl: Was kein Verstand der Verständigen sieht, findet in Einfalt ein kindlich Gemüth. Wenn dieß nicht bloß in Bezug auf das Kind, sondern den Erwachsenen gesagt und er als dieser nicht der verständige, sondern der einfältige ist, so wird er mit seinem kindlichen Gemüth gewiß oft fehlgreifen. Es kömmt Keiner, weder als der Vernünftige, noch als der Gewissenhafte auf die Welt. Das Gewissen schwebt vielmehr gleichsam als die Idee über ihm, in die er hineinwächst als die reale Möglichkeit des Wissens vom Gesetz oder des Gewissens. In der Verwirklichung dieser Möglichkeit, zu der es aber so nothwendig kommen muß, hört das Gewissen auf, das vom Gesetz ununterschiedene zu sein, wie es noch im unmittelbaren Gefühl und in der Unschuld ist."

[2]) Dicitur Isai. XXVIII: Coangustatum est stratum, ita ut alter decidat, et pallium breve utrumque operire non potest. Ubi cor hominis assimilatur strato arcto et pallio brevi. Cor enim humanum arctum est in respectu ad Deum. *Unde quando alia ab eo in corde tuo recipis ipsum expellis.* (De dilectione Dei.)

Andeutungen über den Zusammenhang des ethischen Systems des heil. Thomas mit den Leistungen der Vergangenheit und den Leistungen und Bedürfnissen seiner eigenen Zeit.

Das, was Thomas auf dem Gebiete der theologischen Wissenschaft geleistet hat, ist nicht blos eine Frucht seines eigenen Genius, seiner eigenen Kraft und Anstrengung, sondern auch, wenigstens zum Theile, eine Erbschaft der Vorzeit, wenn auch die Aneignung derselben eine durchaus eigenthümliche und selbstständige gewesen ist. Gott hat es so gefügt, daß die Menschheit im Großen und Ganzen, sowie in ihren einzelnen Individuen, nicht blos auf die Gegenwart gestellt und auf die Zukunft hingewiesen, sondern auch an die Vergangenheit gebunden seyn soll, auf daß der ganze Entwicklungsgang der Menschheit als ein stetiger, innerlich zusammenhängender Geistesstrom abfließen möge, und der Mensch nicht stolz und hochmüthig sich selbst überschätze und im Hochgefühle angeblich eigener Tüchtigkeit und in abgeschlossener Selbstgenügsamkeit mit Verachtung auf die Generationen blicke, die in vermeintlicher Finsterniß vor ihm dahingegangen sind. Das Genie scheint zwar manchmal ganz neue Bahnen zu brechen. Will man indessen genauer zusehen, so wird man finden, daß doch auch hier der Ausspruch der heil. Schrift sich bewährt: „Nichts neues unter der Sonne." Auch das ganz neu Scheinende ist in irgend einer Form oder Weise früher schon da gewesen oder es hat wenigstens von dem bereits schon Vorhandenen seinen Ausgang genommen. Dies ist auch der Fall bei den wissenschaftlichen Leistungen des heil. Thomas. Die schöpferischen Kräfte, die diesem großen Geiste innegewohnt haben, lassen sich nicht verkennen. Indessen ist auch Er bis zu einem gewissen Grade ein Kind der Vergangenheit, und er schämt sich auch nicht, dies zu seyn. Zwar hat er das durch den Schweiß der früheren Jahrhunderte zusammengehäufte Erbe nicht etwa bloß einfach in Empfang genommen und wie es ihm zugegangen, wieder überliefert,

vielmehr hat er mit dem überkommenen Talente gewuchert, die vorgefundenen wissenschaftlichen Schätze gesichtet, von dem Staube der Zeiten und von störenden, unnöthigen Zusätzen vielfach gereiniget, dieselben geordnet und den Forderungen des wissenschaftlichen Geistes angepaßt und mit dem Selbstgewonnenen bereichert. Indessen ist dies in einer Weise geschehen, daß viele der Fäden, durch welche sein wissenschaftliches Streben an die Vergangenheit angeknüpft ist, immerhin noch aufgefunden werden können. Wir wollen es versuchen, einige derselben wenigstens andeutungsweise an's Licht zu ziehen.

Thomas fand namentlich jenes Feld, auf welches wir ihm zunächst gefolgt sind und noch fortan folgen werden, nemlich das der Ethik, nicht unangebaut. Manche hatten bereits vor ihm auf demselben gearbeitet. Unter diesen stehen obenan die Kirchenväter, an welche dann die übrigen kirchlichen Schriftsteller der früheren und späteren Zeit sich anreihen. Auch die nichttheologische Literatur enthält Manches, was bei der Behandlung der christlichen Ethik von Nutzen seyn konnte. Dem englischen Lehrer sind die Früchte, welche die Mühewaltung der Vorzeit auf diesem Boden gewonnen hatte, nicht unbekannt geblieben. Auch hat er nicht geglaubt, sie unbeachtet liegen lassen zu dürfen. Nicht blos bestimmte Aeußerungen und Anführungen in den Schriften des heil. Thomas, sondern auch die ganze Physiognomie derselben liefert den Beweis, daß bereits vorhandene wissenschaftliche Elemente aufgenommen und verarbeitet worden sind, wenn es auch eben wegen der eigenthümlichen Umgestaltung derselben nicht immer möglich ist, bestimmt auf die Quelle zurückzuweisen, aus der sie zunächst und unmittelbar geschöpft sind.

Die griechischen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller waren zur Zeit des heil. Thomas im Abendlande überhaupt weniger bekannt, als die lateinischen. Der Hauptgrund dieser Erscheinung liegt in dem Mangel an Verkehr zwischen dem Occident und dem Orient, welcher erst im 12ten und 13ten Jahrhunderte sich wieder zu beleben anfing, und in der aus dieser Abgeschlossenheit hervorgehenden Unkenntniß der griechischen Sprache, die damals gleichsam nur sporadisch und vorübergehend betrieben wurde. Indessen kannte man doch mehrere griechische Kirchenväter nicht blos aus Citaten der lateinischen Autoren, sondern auch aus vorhandenen lateinischen Uebersetzungen. Thomas aber begnügte sich mit letzteren, die vielfach unbrauchbar gewesen zu seyn scheinen, nicht. Es wurde von ihm auch der Originaltext gelesen oder wenigstens eingesehen. [1]) Ueberdies

[1]) In der Dedication, die er seiner Catena super Matthaei Evangelium vorausschickt, schreibt er an Papst Urban IV.: Interdum etiam sensum posui, verba dimisi, praecipue in Homiliario Chrysostomi, propter hoc, quod est translatio vitiosa.

besorgte Thomas eigens lateinische Uebersetzungen der griechischen Kirchenväte.[1])

Die Schriften des Origenes konnten schon wegen der häufigen Hinweisungen auf dieselben und der umfangreichen Anführungen, die nicht blos bei den griechischen, sondern auch bei den lateinischen kirchlichen Schriftstellern sich finden, so wie wegen des historischen Interesses, das ihnen durch die über ihren Inhalt entstandenen Streitigkeiten zugegangen war, und wegen der früh schon in Umlauf gesetzten lateinischen Uebersetzungen, insbesondere der allerdings manchem Vorwurf Raum gebenden Uebertragung des Rufinus, dem Mittelalter nicht unbekannt bleiben. In der That ist Origenes Einer derjenigen griechischen Schriftsteller, dessen in der, jener Zeit entstammenden Literatur nicht selten Erwähnung geschieht. Dies ist auch in den Schriften des heil. Thomas der Fall.[2]) Origines aber ist, wie sein Lehrer Clemens von Alexandrien, gerade für die Ethik höchst bedeutungsvoll. Nicht mit Unrecht hat schon sein Schüler Gregorius Thaumaturgus in der auf ihn gehaltenen Lobrede die praktische Richtung seines ganzen Strebens und Ringens hervorgehoben und die Rücksicht auf die sittliche Perfection des Menschen als den innersten Kern seiner Vorträge bezeichnet. Einige Schriften des Origenes sind durchaus ethischen Inhaltes. In der Schrift „von dem Gebete" handelt derselbe von der Nothwendigkeit des Gebetes, insbesondere des Bittgebetes (obwohl Gott Alles weiß und unveränderlich ist), von dessen moralischer Nützlichkeit, Form und Inhalt und von der Gemüthsstimmung des Betenden. Selbst die bei dem Gebete zu beobachtende Stellung, sowie der Ort, wo man vorzugsweise beten soll, ist bezeichnet. „Die Ermahnung zum Martyrthum" ist eine eindringliche Aufforderung zur Uebung der Tugend des Starkmuthes in ihrer höchsten Vollkommenheit. Aber auch den übrigen vorschlagend biblischen, apologetischen und dogmatischen Werken des Origenes ist der ethische Typus aufgedrückt. Das eigentlich Gewollte ist auch hier die sittliche Vollendung des Menschen. Die Thätigkeit Gottes verläuft dem Origenes vorzugsweise in der ununterbrochenen Erziehung der vernünftigen Geschöpfe. Ihre Erhöhung, ja Vergöttlichung ist das Ziel der göttlichen Wirksamkeit und das von Gott gewollte letzte Absehen alles geschöpflichen Ringens. Die beiden Grundvoraussetzungen des Sittlichen, die Freiheit des Menschen, deren Wesen und Wirklichkeit Thomas in

[1]) Ut magis integra et continua praedicta Sanctorum expositio redderetur, quasdam expositiones Doctorum graecorum in latinum feci transferri. Epist. dedicat. ad Hannibaldum in Catenam super Marci Evang.

[2]) Um nicht Phantomen nachzujagen, werden wir nur derjenigen Autoren gedenken, deren Schriften von Thomas ausdrücklich und wiederholt angeführt werden.

besonders frappanter Aehnlichkeit mit Origenes nachweist[1]), und die göttliche Gnade haben sowohl einzeln als in ihrem gegenseitigen Verhältnisse zu einander umfassende Berücksichtigung gefunden. Die Quellen der christlichen Ethik werden auf's Bestimmteste angegeben. In Bezug auf mehrere, in den heil. Büchern erzählte, aber sittlich schwer zu rechtfertigende Begebenheiten wird bereits, wie dies auch bei Thomas sich findet, die mystische Auslegungsweise angewendet. Gott ist als der Seyende und wesentlich Gute, der Urheber alles Guten, das Nichtseyende, das Böse stammt aus dem Mißbrauche, welchen das Geschöpf von seiner Freiheit gemacht hat. Es gibt eine persönliche und eine Erbsünde. Nicht alle Sünden sind einander gleich. Dem Glauben ist von Origenes der höchste Werth beigelegt. Das sittliche Leben hat nach ihm nur einen Werth, wenn es auf der Grundlage des Glaubens sich bewegt. Indessen soll der Glaube zuletzt in Wissenschaft sich verklären. Die Anschauung Gottes ist das höchste, was ein vernünftiges Wesen erlangen kann. Der Gang der Wissenschaft schreitet von Unten nach Oben, aber auch wieder von Oben nach Unten vor, d. h. er ist ein Aufsteigen vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen, vom Vergänglichen und Zeitlichen zum Unvergänglichen und Ewigen, aber auch (wegen der Voraussetzung des Glaubens) ein Herabsteigen vom Höheren zum Niederen, welches eben in dem Höheren und Höchsten erst wahrhaft erkannt und begriffen wird. Auf das Wesen des Menschen einen Blick werfend, unterscheidet Origenes an demselben den Leib und den Geist und ein Band zwischen diesen Beiden, nemlich die unvernünftige Seele. Die Bekämpfung des Christenthums durch Celsus gab dem Origenes Gelegenheit, sich in der gegen denselben gerichteten Vertheidigungsschrift über das Verhältniß der christlichen Sittenlehre zur Ethik des A. T. und der heidnischen Philosophie auszusprechen, sowie auch mehrere Einwendungen z. B. daß die christliche Sittenlehre nicht neu sey, daß sie den Genuß von Fleisch gänzlich verbiete ꝛc. zurückzuweisen und mehrere falsche Begriffe z. B. von der Demuth, von der durch Christus empfohlenen Armuth ꝛc. zurechtzusetzen. Die Wahrhaftigkeit und die derselben entgegengesetzte Lüge, der Eidschwur, die Ehe und die Pflichten der Verehlichten, der Genuß von Speise und Trank, der Krieg und der Kriegerstand, die Verbindlichkeiten der in kirchlichen Aemtern Stehenden, das Verhältniß der Unterthanen zur Obrigkeit, die Sakramente, insbesondere die Buße ꝛc. werden in den Schriften des Origenes in der ihm eigenen geistvollen, anregenden Weise besprochen.

Die ethische Tendenz des Origenes ist auch auf dessen Schüler übergegangen. Mit Einem der angesehensten unter denselben, Dionysius von

[1]) Vrgl. 1. 2. q. 6. Origen. de princ. l. III. c. 1. sq.

Alexandrien, mögen die Scholastiker insbesondere durch die nicht unbedeutenden Fragmente bei Eusebius, dessen sie gleichfalls öfter Erwähnung thun, Bekanntschaft gemacht haben.

Mehr noch, als mit diesem Dionysius, waren die Gelehrten des Mittelalters mit jenem andern bekannt, der sich für den Aeropagiten ausgibt, welchen der heil. Paulus in Athen zum Christenthume bekehrt hat, und dessen Schriften zuerst von Hilduin, Abt von St. Denis, später noch einmal von Joh. Scotus Erigena auf Auftrag Karls des Kahlen ins Lateinische übersetzt worden sind. Der heil. Thomas hat zu Einem seiner Bücher eine Erklärung geschrieben.[1]) Auch diese Schriften tragen, obwohl in höhere, mystische Kreise eingehend, ein durchaus ethisches Gepräge an sich. Auf die Vorbedingungen, um in den mystischen Zustand eintreten zu können, hinweisend spricht der Verfasser jener viel verbreiteten Schriften von der Selbstverleugnung, von dem Kampfe wider die Sinnlichkeit, von dem Streben, den durch die Sünde in den Menschen gekommen Zwiespalt zu heben und Harmonie und Eintracht an deren Stelle zu setzen, von dem andauernden Gebete. Durchaus praktisch ist die Lehre, daß die Erkenntniß Gottes nicht Speculation, sondern Erfahrungsweisheit sey und mehr den Willen, als den Verstand berühre, und nur dem Reinen sich mittheile, welcher durch Glauben, Hoffnung und Liebe (die als das Höchste bezeichnet wird), sich mit Gott verbindet. Das Wesen des Guten und Bösen wird in ganz ähnlicher Weise, wie in den Schriften des heil. Thomas aufgefaßt und dargestellt. „Das Gute oder die Güte ist die vornehmste Eigenschaft Gottes, ja er ist selbst das substantiell Gute, von welchem sich Gutes in alle Wesen ausgießt. Was ist, kommt aus dem Guten. Es gehört zur Natur des Guten, hervorzubringen und zu erhalten, zur Natur des Bösen aber, zu zerstören und zu vernichten. Nichts von dem, was ist, kommt aus dem Bösen. Was ist, das ist gut. Das Böse, als solches, trägt nichts zum Wesen und zur Entstehung der Dinge bei, sondern es verdirbt oder verschlimmert nur die Substanzen. Wenn man sagt, daß das Böse ja eben dadurch, daß es verschlimmert, Etwas hervorbringe und bewirke, so dient zur Antwort, daß es, insoferne es verdirbt, nicht etwas hervorbringe, sondern eben nur zerstöre und aufhebe. Nur durch das Gute, als etwas Reelles, kann etwas entstehen. Das Böse vermag nur vermittels des Guten Etwas zu bewirken, da es an sich nichts ist.[2]) Durch das

[1]) Expositio in librum B. Dionysii de divinis nominibus.

[2]) Cf. Athanas. c. gent. 3, 4, 8; de incarn. verbi 3, 4. Origen. in Joh. II. 7: *Οὐκουν ὁ ἀγαθος τῳ ὀντι ὁ αὐτος ἐστιν, ἐναντιον δε τῳ ἀγαθῳ το κακον ἠ το πονηρον, και ἐναντιον τῳ ὀντι το οὐκ ὀν, οἰς ἀκολουθει, ὁτι το πονη-*

Gute erst wird es Etwas und kann sofort auch eine Ursache des Guten seyn. Was ist, ist durch dessen Theilnahme am Guten etwas..... Selbst das, was dem Guten widerstrebt, ist durch das Gute und kann nur durch dasselbe widerstreben. Was des Guten ganz beraubt ist, war nicht, ist nicht, wird und kann nicht seyn. Ohne das Gute gibt es keine Liebe, kein Leben, kein Wesen, kurz gar nichts. Daß also auch aus dem Verderben und der Zerstörung Etwas entsteht, das kommt nicht vom Bösen her, sondern von der Gegenwart eines Restes vom Guten. So ist die Krankheit ein Mangel der Gesundheit, aber nicht eine gänzliche Vernichtung derselben, denn sonst könnte auch die Krankheit nicht mehr seyn, sondern es müßte der Tod eintreten. Was gar nicht gut ist, das existirt weder für sich, noch in anderen Dingen. Das Vermischte ist nur wegen des Guten, welches noch in den Dingen ist. Das Gute ist es, was selbst dem des Guten mehr oder weniger Beraubten einen gewissen Bestand verleiht. Denn wenn nichts Gutes wäre, so wäre auch nichts Böses und nichts Gemischtes. Das Gute entspringt nur aus Einer und zwar einer ungetheilten Ursache, das Böse aber aus vielen und zwar getheilten Mängeln. Das Böse ist eine gewisse Schwäche und ein Abfall vom Guten. Das Gute ist selbst das Princip und das Ziel alles Bösen, denn Alles, auch das Böse, strebt nach dem Guten. Der Mensch vollbringt das Böse aus Verlangen nach dem Guten und nicht, weil es bös ist ꝛc." Die Verwandtschaft dieser Erörterung über das Wesen des Guten und Bösen mit der Darstellungsweise des heil. Thomas ist augenfällig. [1])

An Johannes Chrysostomus hat die christliche Moral eine beredte Zunge gefunden, welche dieselbe aus goldenem Munde in weiten Kreisen verkündigt hat. Das ganze Wesen und Streben dieses großen Mannes, ist durch und durch praktisch und auf die Förderung des Sittlichen gerichtet. Schon in seinen Homilien, auf welche er oftmals zurückkommt, fand Thomas einen kostbaren Schatz tiefer moralischer Belehrungen und Erörterungen. Aber auch die übrigen Werke dieses großen Kirchenvaters sind von demselben ethischen Geiste durchdrungen. Er beklagt es bitter, daß Manche, die sonst auf Erkenntnisse einen großen Werth legen, sich um die Sittenlehre nicht bekümmern, da doch die Erlangung wahrer Wissenschaft nicht nur durch Sittlichkeit bedingt ist, sondern auch die Wissenschaft in Ermanglung dieser die größten Nachtheile bringt. Er weist nach, wie die Sittlichen die Stütze der öffentlichen Ordnung und eines gedeihlichen Zusammenlebens im

---

ρον και κακον οὐκ ὀν . . . οἱ δε ἀποστραφεντες την του ὀντος μετοχην τῳ ἐστερησθαι του ὀντος γεγονασιν οὐκ ὀντες.

[1]) Vrgl. 1. 2. q. 18.

Staate, die Unsittlichen aber deren gefährlichste Feinde sind. Zum Studium der Sittenlehre, meint er, liege eine Aufforderung schon in dem Beispiele der angesehensten heidnischen Philosophen, zum Studium der christlichen Sittenlehre insbesondere aber in der weltumgestaltenden Kraft derselben.[1])

Wie Chrysostomus, so ist auch dessen Freund, der große Basilius, bemüht gewesen, die ethische Seite des Christenthums ans Licht zu stellen und die Aufmerksamkeit seiner streitlustigen Zeitgenossen dahin zu richten, ohne jedoch dem innerlichen Zusammenhange der christlichen Sittenlehre mit dem Dogma, über welches die Gemüther sich gespaltet hatten, irgend Eintrag zu thun. Er versuchte es auch, die sittlichen Vorschriften des Christenthums in eine gewisse Ordnung zu bringen,[2]) wobei die Liebe Gottes und des Nächsten als das Erste und Vornehmste bezeichnet wird. Die Schriften des heil. Basilius und Chrysostomus erscheinen auch deßwegen insbesondere als beachtenswerth, weil in denselben umständlicher und weitläufiger von der christlichen Sittenlehre gehandelt wird, wie sie sich in den Klöstern als Ascese entwickelt und ausgebildet hat,[3]) und sie verdienen diese Aufmerksamkeit um so mehr, als die eben genannten beiden großen Männer selbst auf jene Entwicklung einen entschiedenen Einfluß geübt und auch in den nachfolgenden Jahrhunderten denselben nie ganz verloren haben.

In den Schriften des Athanasius ist zwar das dogmatische Element bei weitem vorherrschend. Indessen ist auch das ethische vorhanden und namentlich werden von ihm einzelne Punkte der christlichen Sittenlehre z. B. die Fragen, ob es dem Christen erlaubt sey, bei Verfolgungen zu fliehen, ob in religiösen Angelegenheiten gewaltsame Mittel angewendet werden dürfen ꝛc. bestimmter und umfassender besprochen, als dies anderswo der Fall ist.

Die beiden Gregore, Gregor von Nazianz und von Nyssa sind für die christliche Ethik von ungleich größerer Bedeutung, als Athanasius. Ersterem gaben, wie auch dem Cyrillus, namentlich die Einwendungen,

---

[1]) Adv. oppugn. vit. monast. l. III. 7. 8. 10. 11.

[2]) Capitula ethica, seu moralia LXXX. Diese Schrift steht in unmittelbarem Zusammenhange mit zwei andern Schriften des heil. Basilius, welche gleichsam die Einleitung zu jener bilden, nemlich: De vera ac pia Fide und: Proemium Ethicorum de judicio Dei, wo der Heilige bemerkt: *Εἰς ορους κεφαλαιωθεις ἐσπουδασαμεν συναγαγειν* etc. (er spricht hier von den Geboten und Verboten des N. T.)

[3]) Von Chrysostomus wurde geschrieben: De virginitate; adversus vitae monasticae vituperatores lib. III.; comparatio regis et monachi etc.; von Basilius: Sermo de abdicatione rerum; sermo de cultu sive exercitatione monastica; de institutione monachorum sermones II; regulae fusius disputatae; constitutiones monasticae; ad monachum lapsum epistolae II.; ad virginem lapsam epistola etc.

welche Kaiser Julian wider die christliche Sittenlehre gemacht hatte, Gelegenheit, mehrere Punkte derselben zu besprechen.

Eine ziemlich vollständige Sammlung der vorzüglichsten Wahrheiten der christlichen Ethik mit vielen Beweisstellen aus den heil. Schriften und den Kirchenvätern, besonders den griechischen, enthalten die „Parallelen" des Johannes Damascenus, welche gleichsam eine ergänzende Fortsetzung seines Werkes „vom orthodoxen Glauben" sind.

Mehr noch, als mit den griechischen, war das Mittelalter überhaupt und Thomas insbesondere mit den lateinischen Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern vertraut. Er kennt die der blutigen Verfolgungszeit entsprechende ernste, vielfach vom Geiste des Tertullian getragene Lebensanschauung des Cyprianus. Unter den meist auf das Gebiet der Ethik einlenkenden Schriften des Ambrosius fand er Eine, welche, wie Eines der Bücher des Cicero, speciell „von den Pflichten" handelt. Die mit tiefer Lebenserfahrung entworfenen, mit aller Schärfe ihren Gegensätzen entgegentretenden, vielfach das klösterliche Leben in's Auge fassenden ethischen Skizzen des heil. Hieronymus haben Wichtigkeit für Jeden, der mit der Darstellung der christlichen Sittenlehre sich beschäftigt. Das Ansehen des heil. Augustinus war zu allgemein und zu fest begründet, als daß das Mittelalter, wenn es auch gewollt hätte, seinem Einflusse sich hätte entziehen können. Derjenige, welcher von den Schriften des Cassianus (für die Ethik ist die wichtigste sein „Kampf gegen die acht Hauptlaster") auch nur Einiges gelesen hat, wird den Einfluß dieses Schriftstellers, mit dessen Schriften sich Thomas nach dem Zeugnisse seiner Biographen täglich zu beschäftigen pflegte, namentlich auf dessen Ethik nicht verkennen.[1]) Die drei Bücher „vom contemplativen Leben," welche Prosper zugeschrieben werden, sind für die christliche Ethik nicht ohne Werth. Daß Boethius den Scholastikern sehr bekannt und bei ihnen geachtet gewesen, erhellt schon daraus, daß Thomas eigens über zwei seiner Werke geschrieben hat.[2]) Leo der Große bespricht in seinen Homilien manche ethische Wahrheit und löst in seinen Briefen viele auf dem Gebiete der christlichen Sittenlehre sich bewegende Fragen. Gregor's des Großen „Moralien über Job" sind zu großem Ansehen in der Kirche gelangt, zu noch größerem aber die für die partikulare Ethik so wichtige „Pastoralregel" desselben, welche sofort auch ins Griechische und von dem großen

---

[1]) Thomas selbst spricht sich über die durch Cassianus erhaltene Anregung also aus: Ego in hac lectione devotionem colligo, ex qua facilius in speculationem consurgo. (Boll. p. 667. n. 22.)

[2]) Super Boetium de hebdomadibus. (Opusc. 69.) Super librum de Trinitate ejusdem (Opusc. 70.)

Könige Alfred selbst für seinen Klerus ins Angelsächsische übersetzt worden ist. Die „Sentenzensammlung", in welcher der moralische Stoff bei weitem vorschlagend ist, noch mehr aber eine Schrift über die verschiedene Bedeutung verwandter Worte und Begriffe (de differentiis sive proprietate verborum) von dem gelehrten Erzbischof Isidorus lud zu häufigem Gebrauche ein. Bei Beda, dem Ehrwürdigen, finden sich viele zerstreute Bemerkungen über die christliche Ethik. An den ihm beigelegten beiden Schriften: „Von den Pflichten" und „die Funken," insbesondere an den 80 Capiteln des letzten Werkes hatte Thomas einen Versuch vor sich, die wichtigsten Lehren der christlichen Sittenlehre zusammenzustellen. Alcuin hat auf Bitten des fränkischen Comes Wido die Wesenlehren der christlichen Sittenlehre zusammengefaßt in der Schrift: „Von den Tugenden und Lastern" und in dem für die ganz Gott sich widmende Gundrada bestimmten Werke: „Von der Seele", aus dem Wesen der menschlichen Seele den Beweis geführt, daß ihre höchste Bestimmung sey, Gott zu lieben. Auch Alcuins Schüler, Rabanus Maurus, hat für Ludwig den Frommen eine ethische Schrift „über die Laster und Tugenden" geschrieben. Die Schriften des Anselmus von Canterbury sind zwar mit verhältnißmäßig geringen Ausnahmen dogmatischen Inhaltes. Indessen ist dasjenige, was von ihm über die Nothwendigkeit und den Werth des Glaubens und dessen Verhältniß zum Wissen, über die Beziehung der Erkenntniß zum Willen, über die Freiheit des Willens, über die Liebe Gottes ꝛc. in der ihm eigenthümlichen scharfsinnigen Weise vorgebracht wird, auch für die Ethik von Bedeutung. Petrus Lombardus, welcher schon durch seine augustinische Unterscheidung zwischen Genuß und Gebrauch, Zweck (Gott) und Mittel (den sinnlichen Dingen) den Fuß auf das ethische Gebiet gesetzt hatte und sofort dem Gebrauchenden (den vernünftigen Geschöpfen) vorzugsweise sich zuwendend auf der einmal eingeschlagenen Bahn fortwandelt, ist es gelungen, durch seine „Sentenzen" zum Mittelpunkte der angestrengtesten wissenschaftlichen Strebungen des, der Darstellung und Entwicklung der christlichen Sittenlehre sich hingebenden Mittelalters zu werden. Da die wahre Scholastik die Mystik so wenig ausschließt, als der Verstand das Gefühl, der Geist das Herz, so konnte sich Thomas von dem Tadel, welchen die vorzüglichsten Mystiker, ein heil. Bernhard, Richard von St. Viktor, Hugo von St. Viktor gegen den von der Scholastik gemachten Mißbrauch unumwunden ausgesprochen haben, nicht getroffen fühlen, daher er sich des Gebrauches ihrer Schriften, die ihm schon wegen ihrer psychologischen Richtung nicht gleichgiltig bleiben konnten, nicht enthalten hat.

Von den bisher erwähnten Männern nun, deren Schriften der heil. Thomas vor sich hatte, hat der Eine dieser, der Andere jener Seite der

christlichen Sittenlehre vorzugsweise sich zugewendet und dieselbe seinen Lesern dargestellt. Je nachdem es die blutige Verfolgungszeit, oder das über die Kirche hereinbrechende heidnische Sittenverderbniß mit den demselben zu Grunde liegenden falschen sittlichen Begriffen, oder der Kampf gegen die Rohheit und das sinnliche Wesen der Barbaren mit sich brachte, wurden aus dem Schatze der christlichen Tugenden eben diejenigen ausgehoben und mit besonderer Eindringlichkeit empfohlen, durch welche den Uebeln der Zeit am besten begegnet werden zu können schien, und denjenigen Lastern der Krieg angekündiget, welche als die einflußreichsten und verderblichsten erkannt wurden. Da in solcher Weise nach und nach alle Seiten der christlichen Ethik herausgestellt und beleuchtet wurden, so mußte sich alsbald auch das Verlangen regen, das annoch Getrennte, welches auch in seiner Geschiedenheit die Merkmale der Zusammengehörigkeit und des inneren Zusammenhanges an sich trug, zusammenzufassen, unter gewisse allgemeine Grundsätze zu bringen und als ein Ganzes darzustellen. Den Forderungen des Herzens trugen insbesondere die Mystiker, den verschiedenartigen Erscheinungen des Lebens die casuistischen Schriftsteller, den Ansprüchen des denkenden Geistes namentlich die Scholastiker Rechnung. Indessen haben vorzugsweise die wissenschaftlichen Leistungen Eines Mannes auf alle späteren Bemühungen dieser Art (die des heil. Thomas nicht ausgenommen) den entschiedensten Einfluß geübt, nemlich die des großen Kirchenlehrers Augustinus. Dem in seiner Jugend überkommenen Glauben entsagend und ganz der Selbstgenügsamkeit des philosophischen Forschens hingegeben, dann eine Beute des (manichäischen) Irrthums, und zuletzt mit dem Zweifel (der Akademiker) seine Irrsale beschließend und wieder auf die verlassenen Wege der Wahrheit einlenkend, ist er ein Bild der ganzen Menschheit geworden, deren Licht er durch seine Gottesfurcht und Wissenschaft werden sollte. Es ist wohl Keiner unter den Kirchenvätern, deren Ansehen je allgemeiner und größer gewesen wäre, als das des Augustinus. Dies zeigt sich selbst auch in den in der Folge über seine Lehre entstandenen Streitigkeiten. Das, was Augustinus gesagt hat, wurde nicht in Frage gestellt, vielmehr suchten alle Partheien mit seiner Auctorität sich zu decken, und Alles kam nur darauf an, zu beweisen, daß man Augustinus richtig verstanden habe. Thomas hat von den Schriften desselben einen so ausgedehnten Gebrauch gemacht, daß Einige sogar die (jedoch unwahre) Behauptung wagten, er habe außer ihm fast Nichts von dem bereits Vorhandenen beachtet. Thomas hat in den alle Fächer des menschlichen Wissens umfassenden Schriften des großen Bischofs von Hippo auch für die Ethik reiche Ausbeute vorgefunden. Zwar hat Augustinus kein förmliches System der christlichen Sittenlehre aufgestellt, aber es gibt wohl keine wichtigere Materie der Ethik, welche nicht von

ihm gründlich erörtert worden wäre. Dabei geschieht dieses immerhin in solcher Weise, daß die Fäden, durch welche das Einzelne mit dem Ganzen der christlichen Wahrheit zusammenhängt, sichtbar hervortreten. Ueberdies werden gewisse Central-Ideen als Mittelpunkte, um welche ein Complex anderer sittlicher Ideen sich sammeln kann, hervorgehoben, sie selbst aber hinwiederum unter die höchste christliche Idee, nemlich die Idee der Liebe Gottes gestellt. [1])

Sollten auch diejenigen nicht unrecht haben, welche zu beweisen suchen, daß Thomas unmittelbare Kenntniß von den Schriften des Aristoteles gehabt und selbst Uebersetzungen aus dem griechischen Originaltext besorgt habe, so erwähnt er doch der arabischen Uebersetzer und Erklärer desselben, insbesondere des Avicenna, Algazel und Averroes zu oft, als daß nicht eine genauere Bekanntschaft mit Letzteren angenommen werden müßte. Insbesondere ist die Auffassung und Entwicklung, welche der psychologische Theil des aristotelischen Systems bei den Arabern erhalten hat, nicht ohne Einfluß auf die wissenschaftlichen Leistungen des heil. Thomas geblieben. [2])

---

[1]) Die Tugend besteht nach A. wesentlich in dem guten Willen. Das aber, was den Willen gut macht, ist die Liebe zu Gott. De lib. arb. I. 12 etc. de grat. Christi. c. 21. Die Liebe Gottes ist daher der Inbegriff aller Tugenden. In ihr ruht der Glaube und die Hoffnung: *Qui recte amat, procul dubio recte credit et sperat;* qui vero non amat, inaniter credit, etiamsi sint vera, quae credit, inaniter sperat, etiamsi ad veram felicitatem doceantur pertinere, quae sperat. Enchirid. c. 117. Auch die Cardinaltugenden sind im Grunde nichts als Liebe zu Gott: Quod quadripartita dicitur virtus, *ex ipsius amoris vario quodam affectu,* quantum intelligo, dicitur . . . Temperantia est amor integrum se praebens ei, quod amatur; fortitudo amor facile tolerans omnia, propter quod amatur; justitia amor soli amato serviens et propterea recte dominans; prudentia amor ea, quibus adjuvatur, ab eis, quibus impeditur, seligens. De mor. eccl. cath. I. c. 15 etc. cf. de Musica VI, 16. de lib. arbitr. I. 13. II. 10. Die Liebe vermittelt dem Menschen das Höchste, nemlich den Genuß Gottes: Res, quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus sanctus . . . *Frui est amore alicui rei inhaerere* propter se ipsam. De doctr. christ. c. 5. c. 4. Darum treffen alle Gebote in dem Einen Gebote der Gottesliebe (Mt. XXII. 37) zusammen: Cum enim praecurrat dilectio Dei ejusque dilectionis modus praescriptus appareat, *ita ut cetera in illum confluant* etc.

[2]) Wir erinnern hier beispielweise nur an die Auffassung der Seele als Form der Materie, an die Unterscheidung zwischen inneren und äußeren Sinnen, an die Annahme zweier bewegender Kräfte der thierischen Seele, nemlich des sinnlichen Begehrungs-Vermögens und des Zornes, an den Unterschied, welcher zwischen sinnlich wahrnehmbaren, örtlich gebundenen Formen und Arten (species sensibiles) und zwischen den von solcher Gebundenheit freien, allgemeinen, verständig erkennbaren Formen der

Nicht aber bloß den bedeutendsten wissenschaftlichen Leistungen der Vergangenheit hat Thomas seine Aufmerksamkeit zugewendet, sondern auch mit allem Großen und Bedeutenden der Gegenwart ist er in die innigste und lebendigste Verbindung getreten.

Zu Paris lernte er den seraphischen Lehrer, Bonaventura, kennen. Dasselbe Alter, dasselbe Vaterland, das gleiche Streben nach Gottseligkeit und Wissenschaft, dieselbe große Aufgabe, welche sichtbar Beiden von der Vorsehung gestellt war, waren Gründe genug, sie mit dem Bande der zärtlichsten Freundschaft an einander zu knüpfen. Mit Bonaventura, welcher zugleich mit Thomas die Doktorswürde erhielt, entspann sich auch jener Kampf der Demuth um den letzten Platz, welchen Jeder von Beiden für sich in Anspruch nehmen wollte und der endlich dem Dominikaner, als dem Jüngeren, zu Theil wurde. [1]) Gewiß hat das reiche Gemüthsleben des gottseligen Franziskaners und der ascetisch-mystische Geist, von welchem seine Schriften durchweht sind, [2]) anregend und ergänzend auf das zwar nicht ausschließliche, aber doch vorherrschende Verstandesleben des englischen Lehrers gewirkt.

Wenn es auch nicht richtig ist, was Wading behauptet, nemlich daß Alexander von Hales, Einer der größten Gelehrten seiner Zeit (die ihm den Namen Doctor irrefragabilis gegeben hat), Lehrer des heil. Thomas gewesen sey, da dieser erst gegen Ende des Jahres, in welchem Alexander

---

Dinge (species intelligibiles) gemacht wird, an die Zurückführung der Verstandesbegriffe auf Einen höchsten, einfachen Begriff, an die Anerkennung einer der Möglichkeit nach vorhandenen und einer wirklichen Erkenntniß (intellectus possibilis und intellectus actualis), eines eingegossenen und erworbenen Verstandes (intellectus infusus und adeptus), je nachdem unsere Gedanken das Resultat wissenschaftlicher Untersuchung sind oder nicht, wie letzteres z. B. in Bezug auf die Erkenntniß der ersten Grundsätze des Erkennens der Fall ist, an die Behauptung, daß dem mittelbaren menschlichen Wissen ein unmittelbares, nicht weiter mehr abzuleitendes Wissen zu Grunde liege ꝛc. ꝛc. Daß übrigens Thomas auch den arabischen Aristotelikern gegenüber seine Selbstständigkeit bewahrt und namentlich das ihren Forschungen zu Grunde liegende pantheistische Princip ausgeschieden habe, bewies er in der Folge aufs Unwidersprechlichste in dem Kampfe wider die Averroisten.

[1]) Thomas hat sich bei seiner Promotion zur These jene Worte des Psalmisten gewählt, die wir, weil auf diesen großen Lehrer der Kirche selbst anwendbar, als Motto auf das erste Blatt gesetzt haben.

[2]) B. hat eine Menge kleiner Werke geschrieben, aus deren Ueberschriften schon die oben angedeutete Richtung abgenommen werden kann z. B. de septem gradibus contemplationis, de institutione vitae christianae, de regimine animae, speculum animi, de decem praeceptis, itinerarium mentis in Deum, de ratione confitendi, de puritate conscientiae, de perfectione vitae, de incendio amoris, de reformatione mentis etc.

starb, nach Paris gekommen ist: so konnte ihn doch der größte Schüler desselben, nemlich sein Freund Bonaventura mit dem Geiste des dahingeschiedenen Meisters bekannt machen. Jedenfalls wurden ihm die Schriften des Letzteren mitgetheilt, unter welchen insbesondere die „Summe der gesammten Theologie" auch für die Ethik nicht ohne Bedeutung ist und mit den Werken, namentlich der Summe des heil. Thomas verglichen, manche Züge unverkennbarer Aehnlichkeit darbietet. [1])

Hugo de St. Caro hatte eben seinen Lehrstuhl an der Universität Paris verlassen, als Thomas dort ankam. Dieser gelehrte Mann, der insbesondere durch seine Bibelconcordanz sich einen bleibenden Ruhm erworben hat, hatte bald die große Zukunft seines jungen Ordensgenossen herausgefunden und dieselbe frühe schon vorhergesagt. Die Verbindung zwischen ihm und Thomas hörte auch dann nicht auf, als Jener bereits den Purpur erhalten hatte. Hugo war es insbesondere, der darauf drang, daß Thomas die höchste Würde, welche damals auf dem Felde der Wissenschaft zu erreichen war, ertheilt werden sollte.

Der Muhamedanismus, der talmudische Judaismus, der Manichäismus in verschiedenen Formen und Gestalten rüttelten um die Zeit des heil. Thomas nach Kräften an dem alten Kirchenbaue, welcher bereits die europäischen Völkerschaften in seine Räume gesammelt hatte. Es konnte nicht anders kommen, als daß ein so mächtig aufblühender Orden, wie der Dominikanerorden war, bald diesen übermüthigen Feinden auf dem Kampfplatze schlagfertig gegenüberstand und sie mit den Waffen der Tugend und Frömmigkeit, der Hingebung und Selbstaufopferung, der Erkenntniß und Wissenschaft bestritt. Einer derjenigen, der mit Muth und Entschlossen-

[1]) Alexander von Hales hält sich in der oben angeführten Schrift der Hauptsache nach an die Ordnung des Petrus Lombardus, ohne jedoch Anstand zu nehmen, den von diesem gezogenen Kreis, wenn es ihm gut schien, zu überschreiten. Dies hat er auch in dem dritten Theile gethan, welchen er selbst als „Lehre von den Sitten, als Anweisung zur Gott gefälligen Anordnung der freien menschlichen Handlungen", somit als die ethische Abtheilung seines Werkes bezeichnet. Diese handelt in drei Hauptabschnitten zuerst von den Gesetzen, dann von der Gnade, als Bedingung der Gesetzeserfüllung und von den Tugenden, endlich von den Früchten und Gaben der Tugenden, oder von den Seligkeiten. Die Fragen nach dem Begriffe und der Eintheilung der Tugenden, Sünden und Laster, die Fragen, ob etwas Tugend, ob es eine allgemeine oder besondere, eine theologische oder Cardinal-Tugend sei, und in welcher Seelenkraft sie ihren Sitz habe, die Aufstellung und Lösung vieler Objectionen ꝛc. füllen das Buch. Die letzte, vierte Hauptabtheilung ist der Lehre von den Sakramenten gewidmet. Uebrigens wird Alexander v. H. für den Ersten gehalten, der Erklärungen zum Lombarden geschrieben und von Aristoteles und Avicenna für die Theologie Gebrauch gemacht hat.

heit und unbesiegbarem Eifer (weßwegen er zelator fidei propagandae inter Saracenos zugenannt worden) in die ersten Reihen sich drängte, war Raymund von Pennaforte. Daß Thomas mit diesem Manne noch in anderer und innigerer Verbindung gestanden, als es die Ordens-Genossenschaft mit sich brachte, erhellt daraus, daß er auf dessen Bitten jenes Werk geschrieben hat (die Summe gegen die Heiden), welches sofort in mehrere Sprachen übertragen als unentbehrliches Handbuch der Missionäre die Welt durchwanderte. Raymund war aber nicht bloß auf dem Gebiete des äußeren Lebens, sondern auch auf dem Felde der Wissenschaft thätig, ohne jedoch dabei das Leben selbst einen Augenblick außer Acht zu lassen. Er hat daher, die Ethik als einen Compler von Regeln für die verschiedenen Vorkommnisse des Lebens auffassend, die Bestimmungen der älteren Pönitentialbücher zu Einem Ganzen in systematisch geordneter Casuistik verarbeitet, in welchem Werke der berühmte Lehrer des Kirchenrechtes sich nicht verläugnet, sondern die Beziehungen der Grundsätze der christlichen Sittenlehre zu den kirchlichen Anordnungen und Entscheidungen unumwunden hervortreten läßt. [1])

Die Sorgfalt König Ludwigs IX. für das Gedeihen und die Ausbreitung der Wissenschaft brachte Thomas in häufigen wissenschaftlichen Verkehr mit seinem Ordensbruder Vincent von Beauvais. Ludwig wollte nemlich, ohne die Klöster zu berauben, in den Räumen seines Palastes eine Bibliothek, bestehend aus neuen Abschriften der Werke der Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, sowie der Profanscribenten älterer und neuerer Zeit, anlegen. Da geschah es nun, daß Thomas und Vincent von Beauvais, die zur Ueberwachung und Förderung dieser Arbeit und zur Anordnung des Gesammelten auserwählt worden waren, häufig in dem neuen Bibliotheks-Lokale (es war, sicherlich um auf das letzte Ziel alles menschlichen Wissens hinzuweisen, die Schatzkammer der königlichen Kapelle) zusammenkamen, und da wohl insbesondere jene reichen Kenntnisse in der Literatur sich sammelten, welche beide in ihren Werken an den Tag legen. Unter dem Namen Vincent's haben wir eine Art Encyclopädie, welche in vier Abtheilungen alles Wissenswerthe anzugeben und zu besprechen sich bemüht. Vincent schrieb unter dem Titel eines „natürlichen Spiegels" (speculum naturale) über Naturgeschichte, Geographie und Chronologie. Sein doctrinaler Spiegel (speculum doctrinale) umfaßt Theologie, Philosophie und alle übrigen, selbst die mechanischen Kenntnisse und Wissenschaften. Von der Weltgeschichte handelt der historische Spiegel (speculum historiale). Wegen der

[1]) Wir denken hier an dessen Schrift: Summa de casibus poenitentialibus lib. IV. seu: Summa de Poenitentia et Matrimonio.

auffallenden Aehnlichkeit und des Umstandes, daß ein so großer Mann, wie der englische Lehrer, nicht mit fremden Federn sich zu schmücken nöthig hatte, ist zwar anzunehmen, daß der ethische Theil (speculum morale) des vierfachen Spiegels aus der Summe des heil. Thomas herübergenommen worden. Deßohngeachtet kann kaum verkannt werden, daß bei Vincent das Ganze aus denselben Grundgedanken hervorgegangen ist, welche auch der theologischen Summe seines Mitarbeiters in der königlichen Bibliothek zu Paris zu Grunde liegen.

Keinem ausgezeichneten Manne seiner Zeit stand übrigens Thomas so nahe als Albert dem Großen. Die Vorsehung hat die Lebenswege dieser beiden Sterne erster Größe am wissenschaftlichen Himmel auf's innigste mit einander verschlungen. Thomas saß als Schüler zu den Füßen Alberts, setzte seine Studien unter dessen Leitung zu Paris fort, begann unter seiner Aufsicht sein Lehramt zu Köln und hatte ihn bei einem großen Theil seiner schriftstellerischen Arbeiten zur Seite. Eine Vergleichung der Schriften des heil. Thomas mit denen Alberts läßt den Einfluß nicht verkennen, welchen die Werke des großen Lehrers auf seinen großen Schüler ausgeübt haben. Albert hat der Philosophie sich zugewendet und zuerst die wissenschaftlichen Leistungen des Aristoteles und seiner arabischen Erklärer mehr verarbeitet, sie in die christliche Ideenwelt eingetragen und, soweit es möglich war, mit der Denkweise der Christen zu versöhnen gesucht. Auch Plato wurde nicht vergessen. Dabei ging die eigene Selbstständigkeit nicht zu Verlust. Darum wurde das eigenthümlich Christliche nicht der Philosophie geopfert. Es werden zwei Sphären unterschieden, eine natürliche und eine übernatürliche. Diese steht höher, als jene. Nur das Christenthum vermag die volle Wahrheit zu geben. Albert haftet nicht am Einzelnen. Sein Blick weiß allgemeine Thatsachen oder Grundsätze aufzufinden, unter welche das Besondere sich stellen läßt. Er entwickelt Begriffe, denen ein weitgreifender Einfluß eingeräumt wird. Es sind dies dieselben, welchen auch in dem Systeme des Thomas eine beherrschende Stellung angewiesen ist. So z. B. der Begriff der Bewegung, der Begriff der Materie und Form, der Begriff des Allgemeinen und Besonderen. Die Tugend ist schon wegen des allgemeinen Gesetzes der allmählichen Entwicklung nicht etwas Angebornes und Fertiges, und man muß Grade derselben gelten lassen. Die niedere Form ist von dem Einfluß einer höheren abhängig, somit die menschliche Seele unter die göttliche Einwirkung gestellt. Es gibt ein potentielles und wirkliches Seyn der Dinge und Kräfte. Dem Verstande, welchem eine mit Gott verähnlichende Kraft zugeschrieben wird, ist eine hohe Stellung geworden. Er ist ein möglicher, wirklicher, auch von Gott eingegossener. Die Einheit des Guten mit dem Wahren ist durchweg anerkannt. Das Böse ist als eine Beraubung des Guten aufge-

faßt. Bei allem Werthe aber, welcher sichtbar auf die Theorie gelegt wird, ist allen Schriften Alberts doch eine ethische Richtung gegeben und somit der Stempel des Praktischen aufgedrückt. Die Heiligkeit des Lebens erscheint als die nothwendige Voraussetzung aller wahren Erkenntniß. Das Streben nach dem höchsten Gute soll der Grundton alles menschlichen Sehnens und Ringens seyn, die Anschauung Gottes aber ist dessen letztes Ziel und höchste Glückseligkeit. Daher hat auch bei Albert die Theologie eine, dieselbe ganz in die Kreise des Praktischen eintragende Begriffsbestimmung erhalten.[1]) Indessen ist Albert mehr Philosoph, während sein Schüler mehr Theolog ist. Bei Ersterem ist auch vielfach nur angedeutet, was Thomas umfassend erörtert und weitläufig entwickelt hat. Den Weg hat Albert gezeigt und bereitet, er hat die Schritte des annoch Schwachen gelenkt, dieser aber ist sofort zum Riesen erstarkt, der frei und selbstständig seiner kräftigen Glieder sich zu gebrauchen gelernt hat. Gewiß hat er von Albert, sowie von seinen großen Zeitgenossen überhaupt nicht bloß empfangen, sondern ihnen auch gegeben. Allein dies gehört eben auch zu den Vorzügen des Genius, daß er alles Große und Bedeutungsvolle, das irgend sich darstellt, herauszufühlen und selbst auch das anscheinend Unbedeutende zu verwerthen weiß und sogar von dem Geringen nicht selten einen Anstoß zu den wichtigsten Leistungen erhält.

Auf dem Gebiete der Natur ist alle Kraft und alles Gedeihen nicht nur durch den Einfluß freundlicher Einwirkungen, sondern auch durch den glücklichen Kampf gegen feindliche Mächte bedingt. Es ist nicht bloß der milde Hauch der Frühlingslüfte, nicht bloß der erwärmende, lockende Strahl der Sonne, unter deren Einflüssen der Baum emporwächst und seine kraftvollen Glieder streckt. Der heulende Sturm nöthigt ihn, seine Wurzeln tiefer zu senken und die Früchte und Blätter fester an seine erstarkten Riesenarme anzuklammern, die schneidende Kälte, die versengende Hitze, die an den Sitz seines Lebens zu dringen drohen, zwingen ihn, sich wie durch einen Panzer gegen ihre verderbliche Gewalt zu schützen. Wer daher die Lebensentwicklung einer Pflanze begreifen will, der darf sich nicht darauf beschränken, bloß die freundlichen Kräfte, unter die sie gestellt ist, in's Auge zu fassen, er muß auch den wirklich oder wenigstens anscheinend hemmenden seine Aufmerksamkeit zuwenden. Dieses Gesetz aber gilt nicht bloß für das Reich der Natur, sondern auch für die Sphäre des Geistes.

Als die gegen die armen Orden feindlich gestimmten Lehrer der Universität Paris ein vollwiegendes Organ ihrer Abneigung und ihres Hasses gefunden hatten und Wilhelm von Saint-Amour in seinem Buche

---

[1]) Theologia est scientia de his, *quae ad salutem pertinent;* pietas enim conducit ad salutem.

„von den Gefahren der letzten Zeiten" unter der Maske des Wohlwollens und der Religiosität gefährlichen Zündstoff in die Massen schleuderte, der alsbald in hellem Brande aufloderte und den eben in die Zeit seiner Blüthe eintretenden Orden der Dominikaner zu versengen drohte: da war Angst und Bangigkeit in die Herzen der Predigerbrüder gedrungen, daß etwa das schöne Werk, das sie mit Mühe und Selbstaufopferung begonnen und bisher glücklich fortgeführt hatten, jenen Streichen der Feinde erliegen möchte. Es mochte wohl ein feierlicher Augenblick gewesen seyn, als der greise Humpert, das Gefahr drohende Buch in den Händen haltend, zu Anagni in den Kreis seiner Ordensgenossen trat, an Thomas sich wendete und ihn aufforderte, durch die Kraft seines Genius den Sturm zu bewältigen, welchen jene verhängnißvolle Schrift aus der Hölle heraufbeschworen hatte. Wir verdanken dieser Aufforderung eine Schrift des heil. Thomas,[1]) in welcher, außer einigen Zeitfragen, auch mehrere wichtige Lehren der christlichen Ethik, insbesondere wie sie auf ihrer höchsten Höhe, auf dem Boden der evangelischen Räthe sich gestaltet, eine tief gehende Erörterung und Vertheidung gefunden hat. Als Wilhelm von Saint-Amour zehn Jahre später seinen alten Haß sammt dessen Scheingründen unter einer neuen Firma[2]) in die Welt schleuderte: war es nicht weiter nothwendig, lange nach dem David zu suchen, der diesen prahlenden Goliath im Namen des Herrn zu Boden werfen sollte. Das Oberhaupt der Kirche sandte diese neue Auflage des alten Grolles alsbald an Thomas von Aquin, der in zwei Schriften[3]) seine Tüchtigkeit auf dem Kampfplatze des geistigen Streites neuerdings auf's glänzendste bewährte.

Eine Schrift, welche um die Zeit des heil. Thomas viel Aufsehen erregte, nemlich des Franciskaners Gerhard „Einleitung in das ewige Evangelium", enthielt Grundsätze, welche den ganzen gegenwärtigen Zustand der Kirche, ihren Glauben und ihre Sittenlehre in Frage stellten. Es hieß da, das Reich des Evangeliums, als eines unvollkommenen Zustandes, werde aufhören, und an dessen Stelle die Revelation des heil. Geistes treten als des Princips des beschaulichen Lebens, das allein den Menschen seiner höchsten Vollkommenheit entgegen zu führen im Stande wäre.[4]) Thomas

---

[1]) Contra impugnantes Dei cultum et religionem (opusc. 19).

[2]) Collectiones scripturae sacrae.

[3]) Contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu (opusc. 17). De perfectione vitae spiritualis (opusc. 18).

[4]) In diesem Buche kömmt Manches vor, was gegen die Originalität gewisser Ideen, die sich in unseren Tagen eine weite Verbreitung zu verschaffen wußten, unabweisbare

durchschaute bald das Gefahrvolle, das in diesem Buche, welches angeblich eine Verherrlichung des Mönchthums seyn sollte, lag. Darum besuchte er während seines Aufenthaltes in Italien mehrere Klöster, um den Keim so gefährlicher Irrthümer zu ersticken. In Einem derselben ließ er sich das Buch geben und unterstrich alle irrthümlichen und verdächtigen Stellen. In seinen später geschriebenen Werken kömmt er öfter auf den Inhalt „des ewigen Evangeliums" zurück.[1])

Die Averroisten, im Grunde Feinde aller, insbesondere jeder positiven Religion, stellten die Behauptung auf, daß alle Menschen nur von Einem Geiste beseelt seyen. Ihre Seelen seyen nichts, als Modificationen oder verschiedene Manifestationen der allgemeinen Seele. Es leuchtet ein, daß bei Annahme dieser Weltanschauung, von Tugend und Laster, von Verdienst und Schuld, von Belohnung und Bestrafung, somit von Moral nicht weiter mehr im Ernste die Rede seyn könnte, und somit die Herrschaft des Geistes ihr Ende erreicht und das beherrschende Scepter an die wilde Leidenschaft überzugehen hätte. Schon des heil. Thomas Lehrer hatte sich wider diese Art von Pantheismus erhoben. Sein Schüler that dasselbe bei verschiedenen Gelegenheiten, aber auch planmäßig in Einer eigens zu diesem Ende abgefaßten Schrift.[2])

Auch zur Vertheidigung einzelner, für die Ethik wichtiger, christlicher Lehren sah sich Thomas durch die auf dieselben gemachten Angriffe veranlaßt. So ist jene Apologie der Beicht[3]), welche selbst die Väter des Concils von Trient wörtlich zu gebrauchen nicht verschmähten, durch eine Schrift hervorgerufen worden, in welcher die Wirksamkeit, ja selbst die Wirklichkeit des Buß-Sakramentes in Abrede gestellt wurde.

Nichts zu sagen von den früheren Irrlehren, von denen einige wie z. B. der Manichäism, der Pelagianism noch mit Macht auf das Mittelalter wirkten und zum Theil nur in anderen Formen neu wieder auftauchten, haben auch die jener Zeit unmittelbar entstammenden Verirrungen sich ein weites Feld verderblicher Wirksamkeit bereitet. Tanchelm, Eon, die

---

Zweifel erregt. Um nur auf Eines hinzuweisen, erinnern wir diejenigen, welche ein petrinisches, paulinisches und johanneisches Christenthum zu unterscheiden belieben, daß es in diesem Buche schon heißt: „So lange Petrus die Macht hat, kann Johannes die Kraft nicht zeigen."

[1]) Dahin gehört z. B. die Stelle in der Summ. theol. 1. 2. q. 106. a. 4: Non expectandum, quod sit aliquis *status futurus, in quo perfectius gratia Spiritus sancti habeatur*, quam hactenus habita fuerit, et maxime ab Apostolis, qui primitias Spiritus acceperunt, id est, et tempore prius et ceteris abundantius.

[2]) De unitate intellectus contra Averroistas. (Opusc. 16.)

[3]) De forma absolut. ad Generalem Magistrum ordinis.

Petrobrusianer, die Henricianer, die Katharer, die Passagier, die Waldenser, die Albigenser, David von Dinanto, die Schwestern und Brüder des freien Geistes, die Apostelbrüder ꝛc. verkündeten nicht erfolglos tief in die christliche Ethik einschneidende Lehren. Sie stellten die Erkenntniß unter die erdrückende Macht eines ungezügelten, dunklen Gefühls. Es wurde dem Praktischen ein ungebührlicher Werth zugewiesen, oder hinwiederum die christliche Frömmigkeit als werthlos verachtet, oder das Gebet auf das Hersagen des Vaterunsers oder des apostolischen Symbolums beschränkt, wobei die andern Gebete, die Darbringung des Meßopfers, das Almosen für eine Albernheit erklärt wurden. Die Sakramente wurden zurückgewiesen, die Hierarchie in den Koth getreten, der Klerus dem Spott und Haß und der Mißhandlung seiner Feinde preis gegeben. Er sollte keine zeitlichen Einkünfte und Besitzungen mehr haben. Jeder, auch Weibspersonen, sollten Prediger und Priester seyn können. Die Ehe galt für eine Stiftung des Teufels oder wurde als eine modificirte Hurerei dargestellt oder nur bis zur Erzeugung des ersten Kindes gestattet, wobei dann nicht selten der zügellosesten Fleischeslust ungescheut gefröhnt wurde, da die Verirrten als aus der Sünde geboren keine Schranken sich setzen zu müssen glaubten. Die Lehre von absoluter Prädestination eines Theiles der Menschheit für das Gute und die Seligkeit, so wie hinwiederum des andern vom bösen Gotte seinen Ursprung ableitenden Theiles für Sünde und Verdammung, mußte nothwendig den Begriff der Zurechnung und somit alle Sittlichkeit vernichten. Die Lehre von der unverlierbaren Gnade des heil. Geistes konnte gleichfalls keine andere als dieselbe Wirkung hervorbringen. Die Heiligung des Selbstmordes lief in seiner Consequenz auf die Zerstörung des Menschengeschlechtes hinaus. Während das N. T. als die alleinige Quelle des Glaubens und der Sittenlehre angenommen und das A. T. gänzlich verworfen wurde, sollte doch das Ceremonialgesetz fortwährend verbindende Kraft haben. Der Eid wurde als absolut verboten betrachtet, oder nur in Einem Falle gestattet, wenn es nemlich galt, sich oder Andere vom Tode zu erretten. Der Handel, die Uebernahme von Aemtern, die gewöhnlichen Vergnügungen sollten an sich schon als das Handgeld zum Bösen verwerflich seyn. Die Fast- und Festtage der Kirche wurden abgeschafft. Hinwiederum sollte nach Einigen der Genuß des Fleisches (etwa mit Ausnahme der Fische) überhaupt befleckend seyn. Es wurde nicht bloß den Menschen, sondern auch Gott, der freie Wille abgesprochen, oder entgegen die Freiheit in einer Weise ausgedehnt, daß alle göttlichen und menschlichen Gesetze der Verachtung preis gegeben wurden. Der Unterschied zwischen schwerer und geringer Sünde wurde geläugnet. Es wurden alle Sünden für Todsünden oder in pantheistischer Weise

für bloße Folgen der Beschränkung des Menschen durch Zeit und Raum erklärt. Es sollte eine mystische Vereinigung mit Gott möglich seyn, bei welcher der Mensch, weil der Sinnenwelt entrückt, durch diese, somit auch z. B. durch Hurerei und sonstige sinnliche Ausschweifungen, nicht mehr befleckt werden könnte. Die Verkündigung eines neuen Zeitalters der Welt und des Aufhörens der Kirche mit ihren Heilmitteln, ihrem Cultus, ihrem bisherigen Glauben und ihrer Sittenlehre geht durch alle diese Verirrungen hindurch. Es bedarf wohl keines weitläufigen Beweises, daß ein so gewaltiges Rüstzeug der Kirche, wie Thomas gewesen, einen ernsten, forschenden Blick in das Wirrsal dieser üppig wuchernden Giftpflanzen geworfen und als treuer Hüter des göttlichen Weinberges seine entwurzelnde Art an dieses wilde Gestrüppe gelegt habe.

Im Uebrigen glauben wir hier noch die Bemerkung einfügen zu sollen, daß die Schriften des heil. Thomas, wie alle andern jener Zeitperiode angehörigen nicht nach unsern Zuständen und nach unserer Anschauungsweise beurtheilt, sondern nach den Verhältnissen und der Denkweise des Mittelalters, welches in so vielen Punkten von unserer Zeit verschieden ist, gemessen seyn wollen. Wer dieses nicht thut, der macht sich eben sowohl der Ungerechtigkeit schuldig, wie derjenige, welcher die Geistesprodukte unserer Tage mit dem Maßstabe längst vergangener Zeiten messen wollte. Im Mittelalter wurde die Kirche, mit geringen Ausnahmen, als das irdische Reich Gottes betrachtet, dem Jeder angehören mußte, der die Wege des Heiles wandeln wollte. Dem Lichte dieser Sonne der Geister den Rücken kehren, hieß soviel, als in verdammungswürdiger Wahl die Finsterniß zu seinem Antheile wählen. Ihr, der Urheberin alles Guten und der Begründerin der gesammten damaligen Cultur und Civilisation sollten Alle ohne Ausnahme sich unterwerfen. Die Fürsten mußten, wenn die Kirche ihnen die Krone aufs Haupt setzte, geloben, für ihren Schutz, ihre Ausbreitung, ihren Ruhm und ihre Verherrlichung mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln Sorge zu tragen. Es wurde ihnen nahe gelegt, daß Kirche und Staat auf's innigste mit einander verbunden seien, wie auch in der That der damalige Staat auf dem Boden der Kirche erwachsen und in seinem ganzen Organismus von dem religiösen Elemente durchdrungen und belebt war. Das damals übliche Verfahren gegen Ketzer, Juden und alle Feinde der Kirche, sowie die Art der Ausbreitung des Glaubens haben in dieser Anschauungsweise ihren Grund; die in dieser Hinsicht begangenen Fehler finden darin zum Theil ihre Entschuldigung. Nicht Alle sahen ein, daß die Freiheit das eigentliche Lebenselement der wahren Religion sei. Statt zu dem Schwerte des Geistes griffen daher Manche zum Schwerte von Erz und glaubten, indem sie mit dessen Schärfe die Feinde der Kirche schlugen, im

Dienste des höchsten Geistes zu handeln, und haben so uns, den Nachgebornen, die schwere Aufgabe als Erbschaft hinterlassen, das, was ihr starker Arm errungen, vielfach noch einmal durch die Macht des Geistes erobern zu müssen. Es war allgemeiner Glaube, daß die geistliche Gewalt, weil einer höheren Ordnung angehörend, auch höher stehe, als die weltliche. Dazu gesellte sich bei Einigen der Wahn, daß demjenigen, dem das Höhere gegeben ist, auch das Niedere anvertraut sein müsse. Die weltliche Gerichtsbarkeit, die dem Clerus, als dem damals zumeist besser unterrichteten und mehr unpartheiischen Theile der Gesellschaft übertragen worden, sowie der sonstige den Geistlichen zugestandene Einfluß auf die bürgerlichen Verhältnisse und das sociale Leben trug das Seinige zu dieser Meinung bei. Die Päpste waren vielfach die Beschützer der Freiheit und der Rechte des Volkes gegen stolzen Despotismus geworden. Das dankbare Volk warf sich daher in ihre Arme. Daher ihr Ansehen, ihre Macht und ihr Einfluß auf alle großen Erscheinungen und Vorkommnisse jener Zeit, wie sie ihn weder vor, noch nachher wieder geübt haben. Im Bewußtsein ihrer Vollgewalt unternahm es die Kirche, auch die Vorschriften der christlichen Sittenlehre näher zu bestimmen und ihre Erfüllung mit Nachdruck einzuschärfen, so daß dieselben fortan auch als ausdrückliche, von ihr ausgehende Forderung an die Gläubigen sich wendeten und unter doppeltem Titel zum Gehorsam aufforderten, womit die Verbindung der canonischen Maßnahmen mit der christlichen Ethik eingeleitet war. Hierin lag aber allerdings die Gefahr, der Sphäre des äußeren Thuns und Lassens, worauf jene kirchlichen Anordnungen zunächst gerichtet waren, auf Kosten des Innerlichen einen ungebührlich weiten Spielraum zu gewähren und dem casuistischen Elemente in der Moral einen übergroßen Werth beizulegen. Die den verschiedenen Vergehungen zugemessenen Strafen weckten zwar lebendig das Bewußtsein von der Größe und Verschiedenheit der Sündenschuld, konnten aber auch irre leiten, wenn das wegen besonderer Umstände und Verhältnisse hoch Verpönte einzig als in höherem Grade schuldbar, das nicht oder minder Bestrafte als schuldlos oder unbedeutend betrachtet wurde. Die Disciplin der Kirche war der noch vielfach hervortretenden Rohheit eines sonst seiner Kraft wohlbewußten Zeitalters angemessen. Nach dieser, besonders in der damals üblichen Bußdisciplin sich geltend machenden Strenge richteten sich auch die freiwilligen Abtödtungen, die, mehr nach Innen sich ziehend, auf die Menschen jener Zeit keinen Eindruck gemacht haben würden. Die häufiger ertheilten Ablässe waren eine Einleitung zu milderer Disciplin, eine Aufforderung zu guten, edlen Thaten, eine Mahnung zur Besserung des Lebens, konnten aber auch durch Mißbrauch abspannend auf die Sittlichkeit wirken. So thatkräftige Jahrhunderte, wie die des Mittelalters gewesen, mußten

vorzugsweise auch dem Handeln, den guten Werken sich zuwenden. Noch leben wir von dem Marke der wohlthätigen Stiftungen und Institute, die damals gegründet worden. Wir staunen die kolossalen, mit einem Vertrauen, einer Geduld und Ausdauer, die in unsern Tagen etwas Unerhörtes wäre, ausgeführten Riesenbauten an, welche damals Gott zu Ehren und zu seinem Dienste zum Himmel emporstiegen. Der Unglaube, welcher nur sporadisch in jenen Tagen Wurzel zu schlagen vermochte, kann nicht als ein allgemeines Uebel des Mittelalters bezeichnet werden, wohl aber hat ein gewisses Uebermaß des Glaubens die Gottesgerichte aufrecht erhalten und ist bei Manchen in Aberglaube ausgeartet. Sonst war Alles vom Glauben durchdrungen. Dem öffentlichen, wie dem Privat-Leben war der Stempel des gläubigen Bewußtseins aufgedrückt. Die religiösen Kriegerorden führten im Namen des Glaubens das Schwert. Die Kreuzfahrer schöpften aus diesem stärkenden Born ihre Kraft und ihren Muth. Das Zeichen der Erlösung prangte an allen Orten. Der Gruß war ein Lob Gottes und seines eingebornen Sohnes. Der Cult entfaltete allen Glanz und alle Herrlichkeit, die irdischer Besitz zu schaffen vermochte. Die Verehrungsweisen Mariens flochten sich zu einem Kranze von Rosen zusammen. So fest stand der Glaube, daß der ohne alle Rücksicht ausgesprochene Zweifel, selbst das Spiel, das man mit dem Religiösen trieb, für gefahrlos erachtet wurde. Noch war aber viel Rohheit und Bosheit zu bekämpfen. Die Canonen der Kirche sprechen von Wucher, von Meuchelmord, von Selbsthilfe, die auf das Faustrecht sich stützte, von Verletzung des Gottesfriedens, den die Treuga gebot, von zügelloser Wollust, von Beraubung frommer Pilger, vom Unwesen der Wunderthäter und Zauberer. Dem ernsten, wissenschaftlichen Streben und Ringen des besseren Theiles der Gesellschaft stand grobe Unwissenheit in manchen Kreisen zur Seite. Gewisse Aussprüche über das Eigenthum konnten vom Communismus zu Gunsten seiner Grundsätze ausgebeutet werden. Wenn da gesagt wird, daß nach dem natürlichen Rechte Alles Allen gemein sei und daß es nur nach dem Gewohnheits- und Constitutions-Rechte ein Mein und Dein gebe, so konnten arbeitsscheue und dabei genuß- und habsüchtige Menschen auf den Boden des Naturrechtes sich stellend die Güter-Gemeinschaft proclamiren. Sie konnten dabei um so mehr auf Erfolg rechnen, als sie sich auf das, ihnen scheinbar zur Seite stehende Beispiel der ersten Kirche zu berufen im Stande waren. Die Stifter neuer religiöser Orden glaubten daher, es unternehmen zu müssen, durch die That zu zeigen, wie und in welcher Ausdehnung die christliche Idee des Gemeinbesitzes sich verwirklichen lasse. In Bezug auf die Würde und die Pflichten des Clerikal-Standes fehlte es nicht an einer erhabenen Auffassung derselben. Entsprach das Leben nicht allenthalben der Erkenntniß, so ist nur geschehen,

was mehr oder weniger zu jeder Zeit geschieht. Hat man aber auch in der Folge die Fehler des Clerus unter das Mikroscop gestellt und so in unnatürlicher Größe gesehen und dabei den schlimmen Zeiteinflüssen nicht die geringste Rechnung getragen: so kann doch auch nicht behauptet werden, daß man nur an Phantomen sich blind geschaut habe. Die Geistlichkeit ließ insbesondere durch ihre Lehensverhältnisse sich in das Getriebe der Welt hineinziehen. Der also verweltlichte Theil des Clerus mischte sich in weltliche Geschäfte und Vergnügungen und nahm nicht Anstand, selbst das Kriegeshandwerk persönlich zu treiben. Dazu kam, daß die höhere Berufung zu geistlichen Aemtern und Würden durch die Wucht eigennützigen, weltlichen Einflusses nicht selten hart beeinträchtigt wurde, was jenen fürchterlichen Krebsschaden der mittelalterlichen Kirche, die in weiteren Kreisen um sich greifende Simonie zur beklagenswerthen Folge hatte. Bei dem an sich wahren Grundsatze, daß die Kirche nicht zu viele Güter besitzen könne, solange sie davon einen guten Gebrauch zu machen nicht aufhört, griff man, ohne sich eine Grenze zu ziehen, nach Allem, was, insbesondere in den Zeiten der Kreuzzüge in überreicher Fülle sich darbot. Der Grundsatz wurde befolgt, die Bedingung aber, an welche dessen Wahrheit geknüpft ist, vielfach vergessen. Indessen hat derjenige, welcher diese Uebel über die Kirche hat kommen lassen, auch das Heilmittel dagegen ihr gegeben. Insbesondere waren es auch in dieser Hinsicht wieder die religiösen Orden, so lange sie den Geist ihrer Gründer bewahrten, namentlich die Mendicanten-Orden, welche als Kämpfer wider das Sittenverderbniß des Weltclerus von Gott ausgesendet wurden.

Diesen allgemeinen Bemerkungen lassen wir eine übersichtliche Darstellung der Sittenlehre des heil. Thomas folgen, wobei wir seine theologische Summe, jedoch unter steter Berücksichtigung seiner übrigen Schriften, zur Grundlage und zum Leitfaden nehmen. Selbstverständlich können, wenn uns die Schrift nicht zu einem dicken Folianten anschwellen soll, nicht die Worte, sondern durchschnittlich nur die Gedanken des englischen Lehrers in gedrängter Fassung wiedergegeben werden.

Darstellung des ethischen Systems des heil. Thomas.

Von dem Endzwecke und der Beseligung des Menschen.

Der ganze erste Theil der theologischen Summe handelt von nichts Anderem, als von Gott und dem Ausgang der Creatur von ihm. Durch den ganzen zweiten Theil zieht sich gleichfalls nur Ein Grundgedanke hindurch, nemlich der Gedanke der Rückkehr der vernünftigen und freien Geschöpfe zu ihrem Schöpfer. In der Absicht aber, vor Allem (was bei dem Beginne jedes Werkes von höchster Wichtigkeit ist) das lebendige und klare Bewußtseyn um das zu wecken, was erreicht werden soll, weist der heil. Thomas auf das Ziel und den Endpunkt jener Bewegung, nemlich den Endzweck des Menschen hin, dessen Wesen und Natur ihn veranlaßt, zugleich von der Glückseligkeit zu sprechen.

Um im Allgemeinen von dem Daseyn eines Endzweckes der Menschheit zu überzeugen, wirft Thomas einen Blick auf die Beschaffenheit der eigentlich menschlichen Handlungen (actionum humanarum) d. h. derjenigen, deren Herr (dominus) der Mensch ist, und die ihm daher als einem nicht bloß sinnlichen, sondern auch geistigen Wesen eignen. Diese Handlungen sind Produkte der Intelligenz und des Willens.[1]) Eben darum aber sind sie stets auf einen Zweck gerichtet, denn jeder Gedankens- und Willens-Act muß ein bestimmter seyn, also eine gewisse Richtung haben, da es bei vager und unbestimmter Thätigkeit der Erkenntniß- und Willenskraft weder zum Erkennen, noch zum Wollen und Handeln käme, und nicht einzusehen wäre, wie und warum das Eine vor einem Andern gedacht, gewollt oder vollbracht werden sollte. Es gibt also keine wahrhaft menschliche Handlung, die eine zwecklose wäre.

---

[1]) Das vegetative und empfindende Leben und dessen Thätigkeit hat der Mensch mit den Pflanzen und Thieren gemein.

Die Zahl der Zwecke ist eine unberechenbare. Indessen stehen sie in Beziehung und Zusammenhang mit einander. Wäre es der Zufall, der sie an einander knüpfte, so gäbe es kein Ende der Zwecke, keinen Endzweck, denn der bloßen Möglichkeiten gibt es unendlich viele. Nun aber ist jene Verbindung der Zwecke eine planmäßige, geordnete und somit gewissermaßen nothwendige. „Gott hat Alles geordnet in Zahl, Maß und Gewicht." Sap. XI. 21. Schon die Unterordnung der Fertigkeiten unter einander erzeugt, selbst im Irdischen und Materiellen, nothwendig eine gewisse Stufenordnung der Zwecke, auf welche dieselben gerichtet sind.[1]) So bilden also die vielen und mannigfaltigen Zwecke gleichsam eine Kette, in welcher Glied an Glied hängt. Da ist aber ein Fortschritt ins Unendliche nicht möglich. Es muß ein Glied da seyn, welches das letzte ist und alle übrigen Glieder hält und trägt, es muß ein Ende der Zwecke, einen Endzweck (finis ultimus) geben. Gäbe es keinen Endzweck, so würde, da derselbe zugleich die Natur des Ersten (der bewegenden Ursache) und des Letzten (des Zieles) an sich hat, alle Bewegung stocken, wie dies die nothwendige Folge ist, wenn man von bewegten Gegenständen die bewegende Ursache hinwegnimmt, und es würde kein Abschluß und Ruhepunkt sich finden;[2]) der angeborne Trieb aber nach endgiltigem Ringen und Streben wäre eine bloße Täuschung, was eine Unmöglichkeit ist.[3])

Wenn auch die Menschen den Endzweck in verschiedenen Dingen suchen, so gibt es doch nicht mehrere, sondern für Alle nur Einen und denselben Endzweck. Alle streben ja im Grunde doch nur nach Einem, nemlich nach der Vollendung ihres eigenen Wesens.[4]) Die Einheit des Endzweckes anzunehmen nöthigt auch die Einheit und Wesensgleichheit der menschlichen Natur in Allen, welche durch die mannigfaltige Eigenthümlichkeit der Individualität nicht aufgehoben wird.[5]) Dieser Eine Endzweck nun, welchen

[1]) Contingit enim, unum habitum operativum sub alio esse; sicut ars, quae facit frena, est sub arte equitandi, quia ille, qui debet equitare, praecipit artifici, qualiter faciat frenum etc. Comment. in I. lib. Aristot. lect. I.

[2]) Si non esset ultimus finis, *nil appeteretur*, nec aliqua actio *terminaretur*, nec etiam *quiesceret* intentio agentis etc. 1. 2. q. 1. a. 4. In actione cujuslibet agentis est venire ad aliquid, ultra quod agens non quaerit ultra aliquid. Alias enim actiones in infinitum tenderent, quod quidem est impossibile, quia cum infinita non sit pertransire, agens agere *non inciperet*. Nihil enim movetur ad id, ad quod impossibile est pervenire. Contr. gent. III. 2.

[3]) Comment. in 1. lib. Ethic. Aristot. lect. II.

[4]) Nach Plato ist das Höchste die bestmögliche Perfection und Harmonie aller Kräfte und Strebungen, somit ein Zustand, welcher für das eigentliche Selbst des Menschen das Nemliche, was für seinen Leib die Gesundheit ist.

[5]) Necesse est, unum esse ultimum finem hominis, inquantum est homo, propter *unitatem naturae humanae* etc. Comment. in 1. Eth. lect. IX.

der Mensch ausdrücklich wollend oder auch unwillkührlich anstrebt, ist der Magnet, welcher alles Geschaffene an sich zieht.

Was ist nun aber, fragt Thomas weiter, der Endzweck im Besonderen? Da dieser, weil er anziehend wirkt, etwas Gutes ist (dem Schlimmen eignet eine repulsive Kraft), so ist ihm diese Frage gleichbedeutend mit der Frage: Was vermag den Menschen zu beseligen? Bei Beantwortung derselben geht er negativ zu Werke. Es gibt Dinge, sagt er, Reichthum, Ehre, Macht u. s. w., welche den Schein verbreiten, als könnten sie den Menschen glückselig machen, ohne daß es wirklich so ist, da ihnen der Charakter des höchsten allein befriedigenden Gutes nicht zukömmt. Die Reichthümer, welche, wie z. B. Speise, Trank, Kleidung, Wohnung zur Befriedigung der natürlichen Bedürfniße dienen (divitiae naturales), stehen unter dem Menschen, denn sie sind ihm von dem Herrn zu Füßen gelegt. Ps. 8. Noch tiefer steht der Reichthum, der in Dingen besteht, welche die menschliche Kunst gebildet hat (divitiae artificiales), denn dieser z. B. des Geldes bedient man sich als eines Mittels, um jene ersteren Reichthümer zu erwerben. Auch vermag der Reichthum, obwohl von demselben Pred. 10 gesagt ist, daß ihm Alles unterthan sey, doch nicht Alles z. B. nicht die Weisheit, Sprichw. 17, zu verschaffen. Die Ungenügsamkeit der Besitzenden liefert überdies den thatsächlichen Beweis, daß das Wasser des zeitlichen Besitzes nicht zu befriedigen im Stande ist. Joh. 4. Die Ehre kann schon deßwegen nicht beseligend seyn, weil sie mehr in demjenigen ist, welcher die Ehre erweist, als in dem, welchem sie erwiesen wird, da doch die Glückseligkeit etwas ist, was dem Glückseligen eignet, nicht in einem oberflächlichen und äußeren, sondern in einem inneren Verhältnisse zu ihm steht und nicht so leicht verlierbar ist. [1]) Der gute Ruf und der Ruhm vor den Menschen beruhen auf der günstigen, Lob spendenden öffentlichen Meinung, die aber nicht selten ein öffentlicher Irrthum ist, worüber man eher erröthen, als sich freuen sollte. Zudem kömmt ihnen nicht jener Grad von Beständigkeit zu, der nothwendig wäre, um den Menschen wahrhaft glückselig zu machen, weßwegen die Schrift uns auf den Ruhm vor Gott hinweist, Ps. 90. Marc. 7, und sagt: „Jener ist bewährt, den Gott lobt.“ II. Kor. 10. Die Macht kann der Mensch nicht

---

[1]) Comment. in I. lib. Ethic. lect. V: Felicitas est quoddam bonum, quod est *proprium ipsi felici*, utpote ad ipsum maxime pertinens et quod *difficile ab eo auferatur*. Hoc autem non convenit honori, quia honor videtur magis consistere in actu quodam honorantis et in ejus potestate, quam ipsius etiam, qui honoratur. Ergo honor est quoddam magis *extrinsecum* et *superficiale*, quam bonum, quod quaeritur sc. felicitas.

bloß zum Guten, sondern auch zur Vollbringung des Bösen, welches niemals beseliget, gebrauchen. Ueberhaupt können alle jene eben genannten Dinge nicht der Endzweck und hiemit das höchste Gut und die Quelle vollkommener Glückseligkeit seyn, weil sie dem Mißbrauche ausgesetzt, Guten und Bösen gemein, nicht vollkommen befriedigend, in Bezug auf ihren Besitz und ihre Erhaltung von dem Wechsel der Verhältnisse und Umstände u. s. w. abhängig sind. Aber vielleicht ist der Endzweck und das höchste Gut etwas an oder in dem Menschen selbst? In dem Körper, welcher ohnedies von dem Schöpfer dem Geiste untergeordnet worden, ist beides um so weniger zu suchen, als der Mensch in körperlicher Hinsicht von manchen Thieren (in Bezug auf die Lebensdauer von dem Elephanten, in Bezug auf die Stärke vom Löwen, in Bezug auf die Schnelligkeit der Bewegung vom Hirschen) sich übertroffen sieht. Die sinnliche Lust aber ist nicht nur von Zufälligkeiten abhängig, sondern stellt auch den Menschen, statt ihn zu erheben, auf Eine Linie mit dem Thiere, das auch Lust hat an dem Genusse der Nahrung, an der geschlechtlichen Vereinigung und dgl.[1]) Die menschliche Seele steht zwar über dem Körperlichen, ist aber doch nicht unbedingt; sie ist als Creatur vom Schöpfer abhängig und einer Entwicklung, somit dem Wechsel und der Veränderung unterworfen, da sie aus einer möglicher Weise wissenden und tugendhaften eine wirklich wissende und wirklich tugendhafte wird. Aber auch Nichts in der Seele, weder Act noch Potenz, noch ein Zustand, also auch (obwohl es von den Stoikern behauptet wird) die Tugend ist nicht der Endzweck und das höchste Gut,[2]) denn das der Seele innewohnende Gute ist nur ein Bruchtheil jenes allgemeinen Gutes, nach welchem der Mensch verlangt. Die Seele selbst aber ist das Organ, durch welches wir an demselben Antheil haben.[3]) Nachdem nun Thomas in solcher Weise die Stufenleiter des Geschöpflichen von den anorganischen Dingen an bis zur vernünftigen, freien Menschenseele durchlaufen und

---

[1]) Comment. in I. lib. Eth. lect. V.

[2]) Cf. Comment. in I. Ethic. lect. V.

[3]) Der Endzweck und das höchste Gut ist also nach Thomas nicht etwas rein Subjectives, sondern hat einen objectiven Charakter. Diese Lehre hat freilich wenig Schmeichelhaftes für den stolzen Menschen, der ohne alle Bedürfnisse und sich selbst genug, also wie Gott sein möchte, Ps. XV. 1. Allein das Christenthum, welches ganz auf die Armseligkeit der Creatur und den sich mittheilenden unerschöpflichen Reichthum Gottes gestellt ist, lehrt, daß selbst bereits glückselige Wesen aus dem Zustande der Glückseligkeit herausgefallen seien, was als unmöglich erachtet werden müßte, wenn dieselbe ein wesentliches, natürliches Ingrediens der Seele und somit jedes vernünftige Geschöpf schon durch sein Wesen glückselig wäre, wie die Beguarden und Beguinen behaupteten.

nirgend den Endzweck und das höchste Gut des Menschen gefunden hat, kömmt er zu dem Schlusse, daß dies etwas Ungeschöpfliches (aliquid increatum), also Gott seyn müsse, der nicht ein abgeleitetes Gut, sondern die den Menschen allein vollkommen befriedigende Güte selbst ist, indem er sich auf die Worte des heil. Augustinus beruft: „Wie das Leben des Leibes die Seele ist, so ist das beseligende Leben des Menschen Gott; denn nur Gott ist es, der des Menschen Verlangen mit Gutem stillt." Ps. 102. [1])

Ist aber auch der Endzweck und das den Menschen allein vollkommen beseligende Gut dem Gegenstande nach etwas nicht Gewordenes, so ist doch die Theilnahme an demselben etwas Gewordenes (aliquid creatum), eine vor ihrem Eintreten noch nicht vorhandene Thatsache, von welcher der heil. Augustinus spricht, wann er schreibt: Illis rebus fruendum est, quae nos beatos *faciunt*. Wie kömmt aber diese Thatsache zu Stande? Thomas beantwortet diese Frage nicht im Sinne des älteren und neueren Quietismus, welcher die Glückseligkeit als eine substantielle auffaßt, wobei dann das Handeln als ganz überflüssig oder wenigstens als nicht mehr beachtenswerth und imputirbar erscheint. Nur Gott, sagt er, kömmt die Glückseligkeit vermöge seines Seyns zu (secundum esse suum, per essentiam), weil sein Seyn, sein Wirken und eine Bewegung zu einem Andern hin nicht nothwendig ist, da er nicht etwas Anderes, sondern sich selbst genießt. Der Mensch aber ist nicht glückselig, insoferne er ist (secundum esse suum sive secundum primum actum), denn die Glückseligkeit ist die höchste Vollkommenheit. Der Mensch ist nicht von Vorne herein schon vollkommen, sondern muß es erst werden. Somit ist die Vollkommenheit und daher auch die Glückseligkeit an eine Thätigkeit (operatio, actus secundus) gebunden, weßwegen es in der Schrift heißt: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den wahren Einen Gott erkennen." Joh. 17.

---

[1]) Thomas meint den Gedanken, daß das höchste Gut und somit die Glückseligkeit des Menschen nicht im Bereiche des Geschöpflichen zu finden sei, schon bei Aristoteles entdeckt zu haben. Zu der Stelle, in welcher dieser gegen die Ansicht der Platoniker, daß die menschliche Glückseligkeit in einer gewissen allgemeinen Idee bestehe, sich ausspricht, bemerkt er: Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc, quod ponebat *unum bonum separatum*, a quo dependerent omnia bona. Nam ipse Aristoteles ponit *quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur*, sicut exercitus ad bonum ducis. Comment. in I. Ethic. lect. VII. Im Allgemeinen ist aber die heidnische Moral nicht zu diesem Resultate gelangt. Die Stoiker z. B. haben denselben Weg, wie Thomas, eingeschlagen, und gefunden, daß die durch die Tugend erreichbaren, natürlichen Zwecke, Ehre, Reichthum, Gesundheit u. s. w. nur vorzügliche, aber keine wahren und wirklich beseligenden Güter seien, deßohngeachtet haben sie sofort den Kreis des Geschöpflichen nicht überschritten.

Erkennen ist nicht bloßes Seyn, sondern Thätigkeit. Thomas hätte also so wenig, als Cicero, wenn es ihm angeboten worden wäre, den Schlaf des Endymion schlafen und darin seine Glückseligkeit suchen mögen.[1])

Worin besteht aber im Allgemeinen diese den Endzweck und das beseligende höchste Gut vermittelnde Thätigkeit? Sinnlich kann sie nicht seyn, denn der Sinn erreicht als solcher, da er bloß für das Sinnenfällige ist, den unkörperlichen Gegenstand der Glückseligkeit nicht. Das Körperliche steht zu dieser überhaupt in einem ganz unwesentlichen Verhältnisse. Die Heiligen im Himmel genießen vollkommene Glückseligkeit, obwohl sie keinen Leib haben. Nach der Auferstehung wird ihre Seligkeit keine intensiv gesteigerte seyn, sondern nur extensiv zunehmen, insoferne dieselbe auch auf den verklärten, vergeistigten Leib übergeht. Die unkörperlichen Engel aber sind in jeder Beziehung schon das, was sie in Ewigkeit seyn werden. Jene Thätigkeit muß also eine geistige seyn. Aber welche? Ist sie in der erkennenden oder wollenden Kraft des Menschen? Im Bewußtseyn, daß das Gute immer das Wahre zur Voraussetzung habe und unter nochmaliger Hinweisung auf Joh. XVII. 3 bezeichnet Thomas die Erkenntnißkraft als diejenige, welche uns die Glückseligkeit vermittelt, schon darum, weil ihr unter den Fähigkeiten der menschlichen Seele der erste Rang gebührt.[2]) Allerdings

---

[1]) Cf. Comment. in X. Ethic. lect. IX. Aristoteles faßt Eth. X. 6 die Glückseligkeit insbesondere als eine solche Thätigkeit, welche, nicht wegen anderer Dinge, sondern um ihrer selbst willen schätzbar und begehrungswürdig ist, so daß also außer der Handlung sonst nichts gesucht wird, welcher Art nach seinem Dafürhalten die tugendhaften Handlungen sind. Dabei bemerkt er, daß die Glückseligkeit nicht in einer Fertigkeit, im bloßen Vermögen (wobei keine Activität ist) bestehen könne, weil sonst auch der immer schlafende, wie eine Pflanze vegetirende, von den größten Unglücksfällen heimgesuchte Mensch (!) als glückselig betrachtet werden müßte.

[2]) Cf. Contr. gent. III. c. 26, wo die Aufschrift zu lesen ist: Quod felicitas in actu voluntatis non consistit. Comment. in X Ethic. lect. X: Felicitas est optimum inter omnia bona humana, cum sit omnium finis; et quia melioris potentiae melior est operatio, consequens est, quod operatio hominis sit operatio ejus, quod est in homine *optimum* et hoc quidem secundum rei veritatem est *intellectus*. Aristoteles gibt übrigens Eth. X. 7. sechs Gründe an, warum die betrachtende Thätigkeit des denkenden Verstandes die edelste und beseligendste ist, den hohen Werth der Fähigkeit selbst und des Erkenntnißgegenstandes, die Dauer dieser Thätigkeit, das Vergnügen, die Selbstgenügsamkeit und Muße, welche mit derselben verbunden sind, den Zweck, welchen sie in sich trägt, indem er mit der Bemerkung schließt, daß bei der verständigen Betrachtung der wahre und eigentliche Mensch thätig ist d. h. lebt. Wenn also die Selbstheit des Menschen in seinem Verstande liegt, so muß auch das denkende Leben (ὁ κατα τον νουν βιος) das süßeste und angemessenste und würdigste für den Menschen sein. Die Thätigkeit des göttlichen Wesens ist gleichfalls Denken und Betrachtung, wodurch dasselbe im höchsten Grade glückselig ist, und um deren willen daher die Götter den Menschen am liebsten ihr Wohlgefallen zuwenden. l. c. 8. 9.

wird der Endzweck und das höchste Gut auch geliebt. Allein die Liebe setzt, wie jeder Willensact, die Erkenntniß voraus nach dem Ausspruche des heil. Augustinus: Non diligitur nisi cognitum. Dabei will aber der heil. Thomas die Willensthätigkeit nicht ausgeschlossen wissen. Die rechte Willensrichtung (rectitudo voluntatis) ist ihm nicht nur die Bedingung der Erlangung der Glückseligkeit, sondern muß auch, wenn dieses Ziel schon erreicht ist, noch fortdauern, da Niemand ohne „Heiligung" und „Reinheit des Herzens" Gott „anschauen" wird. Matth. V. 8. Hebr. XII. 14. Die Willensthätigkeit ist selbst zur Vollendung der Erkenntniß nothwendig.[1])

Nicht aber in der an die Sinne gebundenen Erkenntniß des Irdischen, in welchem nur das Höhere, Ueberirdische wiederstrahlt, besteht die Glückseligkeit; auch nicht in der Betrachtung der himmlischen Heerschaaren, der heiligen Engel, die wir durch die Feste, welche wir zu ihrer Ehre begehen, als Wesen einer höheren Ordnung bezeichnen, denn auch hier begegnet unser geistiges Auge nur einem abgeleiteten Lichte, sondern in der Erkenntniß Gottes, in dem wir nicht Theilnahme am Seyn und an der Wahrheit, sondern das vollkommene Seyn und die Wahrheit selbst und die Ursache aller Ursachen, welche zu erforschen der Mensch ein unabweisbares Verlangen in sich trägt, finden, so daß sich hier alle Erkenntnisse in ihrem Grunde zusammen schließen. Indessen wird diese den Menschen vollkommen beseligende Erkenntniß nicht auf dem Wege der Demonstration erlangt, welchen nur Wenige zu wandeln im Stande sind, auch nicht auf dem Wege des Glaubens, wobei, ohngeachtet der größten Vollkommenheit von Seite des Gegenstandes, die Thätigkeit der Intelligenz höchst unvollkommen ist.[2]) Es

---

[1]) Adhaesio, quae est per intellectum, *completionem* recipit per eam, quae est voluntatis, quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo, quod intellectus comprehendit. l. c. 116. Wir werden nicht irren, wenn wir hier ergänzend beifügen, daß Erkenntniß und Wille mit einander Hand in Hand gehen, da jedes Erkennen (die Erkenntniß der Grundprincipien des Denkens ausgenommen) ein gewolltes ist, weßwegen derjenige, welcher nicht will, auch Nichts erkennt, wie derjenige nichts sieht, welcher absichtlich die Augen schließt. Darum sagt Thomas an andern Stellen, auf welche wir später hinweisen, daß die Intelligenz unter der Herrschaft des Willens stehe.

[2]) Cf. cont. gent. III. 39. 40. 48. Felicitas est quoddam *commune bonum* possibile provenire omnibus hominibus . . . . Ad praedictam autem cognitionem de Deo habendam per viam *demonstrationis pauci* perveniunt propter impedimenta hujus cognitionis etc. Felicitas est perfecta humani intellectus operatio. In cognitione autem *fidei* invenitur operatio intellectus *imperfectissima* quantum ad id, quod est ex parte intellectus, quamvis maxima perfectio inveniatur ex parte objecti. Non enim intellectus capit illud, cui assentit credendo. Non est igitur neque in hac Dei cognitione ultima hominis felicitas.

ist Vergegenwärtigung des Gegenstandes der Erkenntniß nothwendig. Nur dann wird also der Mensch vollkommen glückselig seyn, wenn er Gott, in ähnlicher Weise, wie dieser sich selbst, schaut, wenn also eintritt, was die Schrift sagt: „Wenn Er erscheinen wird, werden wir ihm ähnlich seyn und ihn sehen, wie er ist." I Joh. III. 2. Hieraus folgt aber, daß die vollkommene Glückseligkeit hienieden nicht erreicht werden kann. Da der Mensch auf Erden nicht, wie die seligen Geister im Himmel, einer einzigen immerwährenden Thätigkeit (operatio unica et sempiterna) fähig ist, so kann die Betrachtung, welche allerdings mit Gott verähnlichet und eint, so daß durch sie die Einbildung (informatio) in Gott zu Stande kömmt, unterbrochen werden. Es gibt überdies hienieden keine vollkommene Befriedigung des Verlangens nach dem Guten. Dazu kommen viele Uebel, denn „der Mensch, vom Weibe geboren, lebt kurze Zeit und wird mit vielem Elend erfüllt." Job. XVI. 1. Alles, selbst die erreichbare unvollkommene Glückseligkeit, ist da der Vergänglichkeit unterworfen. Jenseits dagegen ist nicht nur Freiheit von allen Uebeln und vollkommene Stillung des Verlangens, sondern auch Unverlierbarkeit der Glückseligkeit. Der Glückselige kann diese nicht verlieren durch den eigenen Willen, denn er kann nicht wollen, Gott, das höchste Gut, nimmer anzuschauen. Solange er aber Gott anschaut, kann er nicht unglückselig seyn. Er kann die Glückseligkeit auch durch Gott nicht verlieren, denn bei der Anschauung Gottes und der Verbindung mit ihm muß sein Wille gut bleiben, so daß er von dem gerechten Gott nicht durch Entziehung der Seligkeit bestraft werden kann. Noch weniger kann er die Seligkeit durch etwas Anderes verlieren, denn der mit Gott verbundene Geist ist über Alles erhaben und durch den Unveränderlichen über den Wechsel und Wandel gestellt. Die Gerechten gehen ein in das „ewige" Leben, Matth. 25, in welchem sie Alle vollkommen glückselig sind, weil sie Alle, wenn auch nicht ganz gleichen, doch immerhin Antheil haben an demselben höchsten Gute. Ihre Glückseligkeit hat einen Anfang wegen ihres endlichen Wesens, aber kein Ende, wegen der Unendlichkeit des Gutes, das sie beseliget. [1])

Lust und Freude gehören nach Thomas nicht schlechthin zum Wesen, sondern nur zur Vollendung der Glückseligkeit, sind also insbesondere kein nothwendiges Ingrediens der unvollkommenen Glückseligkeit hienieden. Zwar sagt der hl. Augustinus, „die Seligkeit sey Lust an der Wahrheit." Ihr

---

[1]) Aristoteles denkt bei der Glückseligkeit, von welcher er, wie Thomas, gleich im Eingange seiner Ethik spricht, nur an das Diesseits und schließt das Jenseits, weil nach seinem Dafürhalten das Zukünftige ungewiß und verborgen ist, ausdrücklich aus. Eth. I. 2. 10.

Verhältniß zu derselben ist aber doch nur ein untergeordnetes. Lust und Freude sind weder die Vorbedingung der Glückseligkeit, wie z. B. der Unterricht die Vorbedingung der Erkenntniß, die Seele zum Leben des Leibes nothwendig ist, noch vermögen sie eine Steigerung oder äußere Hilfe zu bringen, etwa in der Weise, wie Freunde uns bei unserer Wirksamkeit unterstützen. Lust und Freude sind bei der Glückseligkeit, wie die Wärme beim Feuer, also nur begleitungsweise (concomitantur). Denn Lust und Freude bestehen wesentlich in dem Bewußtsein, daß das Verlangen in dem erlangten Gute durch dessen Ergreifung (comprehensio, wodurch ein reales, durch die gegenwärtig gewordene Sache, nicht durch den bloßen Affect vermitteltes Verhältniß begründet wird) zur Ruhe gekommen ist. Daher wird wohl die Glückseligkeit, welche in der Erlangung des höchsten Gutes besteht, nicht ohne Lust und Freude, die der Glückselige an ihr hat, sein, ohne daß aber dieselbe dadurch bedingt wäre, da sie nur in ihrem Gefolge sind. Die Anschauung (visio) steht höher, als das Vergnügen (delectatio), da jene dieser ihren Gegenstand, nemlich das höchste Gut, vermittelt. [1]) Nur die Annahme, daß die eigene Lust nicht das Höchste ist, vermag den Menschen vom Egoismus zu befreien und über sich sich selbst zu erheben, so daß er zuletzt nicht bloß auf sich blickt, sondern, gewissermaßen sich selbst vergessend, Gott in der Anschauung ganz sich hingibt. [2])

---

[1]) Cf. in Joh. c. XVII. lect. 1: Dominus dicit, quod in visione consistit vita aeterna sc. *principaliter secundum totam suam substantiam.* Amor autem est movens ad hanc et quoddam ejus complementum. Nam *ex delectatione*, quam facit charitas, est *complementum et decor beatitudinis, sed substantia in visione consistit.* „Videbimus eum, sicuti est.“ I Joh. III.

[2]) Auch aus diesen Aeußerungen erhellt, daß Thomas die Ethik nicht als eine Glückseligkeitslehre im vulgären Wortsinne aufgefaßt hat. Ohne sich, wie er es gewöhnlich thut, in eine förmliche Polemik einzulassen, spricht er in Bezug auf diesen Punkt eine ganz andere Ansicht aus, als Aristoteles. Dieser, dem aller Schmerz ein Uebel ist, betrachtet die Lust als zum Wesen der Tugend, und eben darum auch zum Wesen der Glückseligkeit gehörig und meint, daß der Glückselige selbst äußerer Güter, um glückselig bleiben zu können, bedürfe. Er sieht in der Häßlichkeit der Gestalt, in niedriger Herkunft, in einem ehe- und kinderlosen Leben, in ungerathenen Kindern, in unredlichen Freunden Hindernisse der Glückseligkeit. Auch kann er sich einen tugendhaften Menschen nicht als glückselig denken, wenn er auf der Folter liegt oder von großen Unglücksfällen heimgesucht worden. (Sollte aber Stephanus in Mitte seiner ergrimmten Feinde unglückselig, oder gar der Tugend beraubt gewesen sein, da er den Himmel offen und den Menschensohn zur Rechten Gottes stehen sah!) Wer einen Solchen glücklich preist, der redet ihm wissentlich oder unwissentlich nur leere, nichtssagende Worte. Sonst aber beruft er sich zum Beweise, daß das glückselige Leben auch ein angenehmes sein müsse und die Begriffe von Vergnügen und Glückseligkeit in einander fallen, auf die Thatsache der ihm beipflichtenden allgemeinen Meinung,

Nach Glückseligkeit im Allgemeinen streben Alle, selbst auch die Bösen,[1]) denn Alle wollen das Gute und die Selbstbefriedigung, obwohl nicht Alle die wahre Glückseligkeit suchen. Für die Möglichkeit übrigens, zu letzterer zu gelangen, haben wir eine Garantie in der gewiß nicht umsonst anerschaffenen Fähigkeit, das vollkommen Gute zu erkennen und zu wollen.[2])

Nachdem nun Thomas in der bezeichneten Weise auf das Ziel der Bewegung hingewiesen hat, wendet er sich dem Menschen zu, um die Art der Thätigkeit, welche ihn dahin führen soll, näher zu charakterisiren. Er unterscheidet hiebei eine Thätigkeit, welche dem Menschen eigen ist, von einer andern, die er mit den Thieren gemein hat, und spricht von jener zuerst, von dieser später.[3])

Von dem freien Willen.

Um den Begriff der Freiheit im Allgemeinen zu gewinnen, wirft Thomas einen Blick auf die Dinge der Außenwelt und auf die vernünftige Natur des Menschen, mit welcher, nach dem Ausspruche mehrerer Väter, die Freiheit schon gegeben ist (*παν γαρ λογικον αὐτεξουσιον* Greg. Nyss.). Manchmal, sagt er, liegt der Grund einer Thätigkeit, der Bewegung außerhalb des Thätigen oder Bewegten, wie dies z. B. der Fall ist, wenn man einen Stein wider seine natürliche Neigung nach oben schleudert; manchmal dagegen ist er in dem Thätigen oder Bewegten selbst z. B. im Steine, wenn er fällt. Hier ist aber deßwegen noch keine Freiheit. Nur dasjenige be-

---

die sich allerdings außerhalb des Kreises der Offenbarungs-Gläubigen mit höchst geringen Ausnahmen vorfindet. Im Uebrigen macht Aristoteles in dieser Beziehung die sehr beachtenswerthe Bemerkung, daß die Menschen bei dem Streben nach Glückseligkeit wohl alle Eine und dieselbe Lust (*την αὐτην ἡδονην*) verfolgen dürften, und zwar eine Lust, die sie selbst nicht ahnden und auszusprechen vermöchten, denn in Allem sei etwas Göttliches vorhanden (*παντα γαρ φυσει ἐχει τι θειον*). Eth. I. 9. VII. 14. 15.

[1]) Philosophi bene enunciant bonum esse id, quod omnia (auch die vernunftlosen Wesen) appetunt. Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt *malum*, quia non appetunt malum, nisi *sub ratione boni*, inquantum sc. existimant illud bonum, et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum. Comment. in I Eth. lect. I.

[2]) Vgl. 1. 2. q. 1 — q. 5.

[3]) Dante hat bei der Classification der Sünden offenbar diese Unterscheidung im Auge gehabt. Den Grund z. B. warum die Unenthaltsamkeit Gott weniger mißfalle, als der Betrug, angebend sagt er:

Ma perchè frode è dell' uom proprio male,
Più spiace a Dio; e però stan di sotto
Gli frodolenti et più dolor gli assale. Canto XI dell' inferno.

wegt in vollkommener Weise sich selbst, was sich aus sich selbst einem erkannten Zwecke entgegen bewegt. Wo also ein Zweck, Erkenntniß des Zweckes und eine aus dem Bewegten hervorgehende Bewegung zu diesem Zwecke hin ist, da ist Freiheit.[1]) Da nun der Mensch den Zweck seines Thuns kennt und sich selbst bewegt, so ist seine Thätigkeit eine freie, eben weil er der selbstbewußte Grund derselben ist. Urheber also einer gewissen, erkannten Richtung seyn können, das heißt Thomas soviel, als frei sein. Die nur für die Zeit der Prüfung des Menschen bestehende Willkühr nimmt er mit Recht nicht in den allgemeinen Begriff der Freiheit auf, da er sonst Gott und den Engeln und Heiligen des Himmels die Freiheit absprechen und den Zweck der Freiheit, welche von Gott einzig zur Realisirung des Guten und nicht auch des Bösen gegeben ist, ignoriren müßte. Um aber dem Mißverständnisse vorzubeugen, als gäbe es nur eine Freiheit in Bezug auf die positive Thätigkeit und nicht auch in Bezug auf die Suspension derselben (die omissiones), sagt er, daß das Freiwillige auch ohne Act seyn könne, nicht bloß ohne äußeren, sondern auch ohne inneren, wenn Jemand z. B. nicht will, da der Freie nicht bloß Herr über sein Handeln, sondern auch über sein Nichthandeln, nicht bloß über sein Wollen, sondern auch über sein Nichtwollen ist, also beides vom Willen kömmt. Dem Steuermann, welcher sein Schiff retten könnte und sollte, dasselbe aber, ohne etwas zu thun, zu Grunde gehen läßt, wird daher mit Recht dessen Untergang zugerechnet.[2]) Nachdem Thomas noch die Bemerknng gemacht hat, daß die menschliche Freiheit (im Sinne der Independenz) keine absolute, unbedingte, die Gott allein zukömmt, sey, da Etwas wohl in gewisser Beziehung Princip (das Erste, primum) seyn könne, ohne daß es dieses schlechthin ist, faßt er sogleich die Hindernisse der Freiheit in's Auge, nemlich die Gewalt, die Furcht, die Begierlichkeit und die Unwissenheit.

Zum Wesen der Gewalt gehören nach Thomas zwei Dinge, nemlich ein wirkendes äußeres Princip, und die Weigerung des Willens, in die

---

[1]) Das Nemliche bezeichnet Aristoteles als zum Wesen der Freiheit gehörig, weßwegen er auch diejenige Handlung als unfreiwillig qualificirt, bei welcher man entweder nicht weiß, was man thut, oder, wenn man es auch weiß, nicht selbstthätige Ursache ist (also nur wissentlich leidet z. B. das Altwerden, Sterben), oder durch Gewalt gezwungen ist. Eth. V. 12.

[2]) Aristoteles benützt obige Wahrheit bei Widerlegung der sokratischen oder platonischen Behauptung, daß „sowie Niemand ungern glücklich, so auch Niemand freiwillig böse sei," indem er Eth. III. 7 zu beweisen sucht, daß die Unterlassungen des Böse-wichts, wie seine Thaten, freiwillig seien. Jedermann wird bei dem Tugendhaften die Unterlassung (Meidung) des Bösen für freiwillig erklären; warum soll nun die Unterlassung des Guten bei dem Lasterhaften unfreiwillig sein?

zugemuthete Bewegung einzugehen.[1]) Aus dieſem Grunde kann man z. B. nicht ſagen, daß der gute oder ſchlimme Habitus zwingend (compellens) wirke. Er iſt nur disponirend und antreibend (disponens et impellens).[2]) Im Uebrigen können einzig die mittelbaren Willensakte (actus imperati) z. B. die Bewegungen der Hand oder des Fußes erzwungen oder durch Zwang verhindert werden, nicht aber die unmittelbaren (actus eliciti), das Wollen ſelbſt (Haß, Liebe). Der Willensakt iſt die aus einem inneren, nemlich dem erkennenden Princip ſtammende Neigung, das Gewaltſame dagegen wird durch ein äußeres Princip Jemanden wider ſeinen Willen aufgedrungen. Es wäre ſomit ein Widerſpruch in der Annahme, daß Etwas zugleich gewollt und aufgezwungen ſey.[3])

Bei demjenigen, was aus Furcht geſchieht, iſt eine Miſchung von Freiheit und Unfreiheit, jedoch ſo, daß die Freiheit bei weitem vorſchlägt. Betrachtet man ſolche Handlungen an ſich, in thesi, ſo erſcheinen ſie allerdings als unfreiwillig, inſoferne ſie dem Willen widerſtreben. Daß Einer ſein Eigenthum wegwirft, iſt, abgeſehen von Verhältniſſen und Umſtänden, eine unfreiwillige Handlung. Anders verhält es ſich aber, wenn man ſich dieſelbe in concreto unter gewiſſen Verhältniſſen der Zeit, des Ortes, der Perſon denkt, etwa von einem Kaufmann vollbracht, der bei einem Sturme, um das Schiff zu erleichtern, ſeine Waare über Bord wirft. Da erſcheint dieſe Handlung als eine freiwillige, vom Willen kommende, weil zwiſchen zwei Uebeln, nemlich dem Untergange des ganzen Schiffes und dem Verluſte eines Theiles der Ladung gewählt und dieſem als dem geringeren Uebel der Vorzug gegeben wird.[4]) Bei Geſetzesübertretungen kann manchmal die Furcht entſchuldigen (wenigſtens die Schuld

---

[1]) Violentum est, cujus *principium est extra.* Dictum est enim, quod violentia excludit motum appetitivum. Unde cum appetitus sit principium intrinsecum, conveniens est, quod violentum sit a principio extrinseco. Non omne tamen, cujus principium est extra, est violentum, sed solum, quod ita est a principio extrinseco, quod *appetitus interior non concurrit in idem.* In III. lib. Ethic. lect. I.

[2]) In II. Sentent. dist. XXV. q. 1. a. 4.

[3]) Anſelm drückt dies ſo aus: Invitus nemo potest velle aliquid, quia non potest *nolens velle* (vellet autem nolens, si cogeretur ad volendum).

[4]) Operationes, quae ex timore fiunt, sunt *mixtae* sc. habentes de utroque, de involuntario quidem, inquantum nullus vult simpliciter res suas in mare projicere, de voluntario autem, inquantum quidam sapiens vult hoc pro salute suae personae et aliorum. Sed tamen *magis accedunt ad voluntarias* operationes, quam ad involuntarias. In II. Ethic. lect. I. Da nicht im Allgemeinen, ſondern immer im Beſonderen gehandelt wird, ſo iſt über die Handlungen mehr zu urtheilen secundum considerationes singularium, quam secundum considerationem universalium.

vermindern), wenn nemlich das angedrohte Uebel sehr groß, etwa der Tod, das verübte Böse aber von geringer Bedeutung ist, vielleicht eine Scherzlüge oder eine mit der Standeswürde des Handelnden nicht ganz vereinbare That. Dagegen gibt es so böse Handlungen, in Bezug auf welche keine Art von Furcht als Entschuldigungsgrund betrachtet werden kann, wie das z. B. bei der Glaubensverläugnung der Fall ist. Schon Seneca spricht, auf den Mutter-Mord des Alkmeon hinweisend, von solchen Thaten.[1])

Während die Furcht auf ein dem Willen widerstrebendes Uebel gerichtet ist, geht die Begierlichkeit auf etwas (wenigstens vermeintlich) Gutes, das dem Willen angenehm ist. Der aus Begierlichkeit Handelnde handelt etwa gegen seinen früheren Abscheu und Vorsatz, aber nicht gegen seinen gegenwärtigen Willen. Daher ist die Begierlichkeit niemals Ursache des Unfreiwilligen. Was geschieht, wird nicht mit Traurigkeit, wie das Unfreiwillige, sondern vielmehr mit Lust vollbracht. Darum wird die Freiheit nicht nur nicht aufgehoben durch die Begierlichkeit, sondern vielmehr gesteigert, weil der Wille durch dieselbe die potenzirte Neigung erhält, das zu wollen, was er begehrt. Würde aber die Begierlichkeit den Menschen etwa wahnsinnig machen und somit aller Erkenntniß berauben, so könnte weder von Freiwilligkeit, noch vom Gegentheile mehr die Rede sein.

Weil das Freiwillige eine gewisse Erkenntniß voraussetzt, so kann der Abgang des Wissens, die Unwissenheit Ursache des Unfreiwilligen werden, was jedoch nicht immer der Fall ist. Manchmal handelt der Mensch unwissend (ignorans), aber nicht aus Unwissenheit (non propter ignorantiam), wenn nemlich die Unwissenheit den Willensact begleitet (ignorantia concomitans) d. h. sich allerdings auf das bezieht, was geschieht, jedoch so, daß die That auch dann vollbracht würde, wenn man nicht in Unwissenheit wäre. Diese Unwissenheit macht die Handlung nicht zu einer unfreiwilligen, da sie den Willen nicht zur Vollbringung derselben verleitet, sondern nur zufällig das, was geschieht (z. B. die Uebertretung eines Kirchengebotes) das Nichtgewußte ist.[2]) Dies ist um so mehr der Fall, wenn die Unwissenheit Folge eines Willensactes, also selbst gewollt ist (ignorantia consequens),[3]) wie die affectirte, gesuchte Unwissenheit derjenigen, welche gleichsam zu Gott sagen: „Die Kenntniß deiner Wege wollen wir nicht" Job. XXI. 14, die zwar nicht direct, aber indirect gewollte Unwissenheit derer, welche die nöthige Erkenntniß sich nicht erwerben mögen, sowie die Unaufmerksamkeit derjeni-

---

[1]) l. c. lect. II.

[2]) Cf. Comment. in III. lib. Ethic. lect. III.

[3]) Ignorantia electionis, secundum quam *omnis malus* dicitur ignorans. In II. lib. Sentent. dist. XXII. q. 2. a. 2.

gen, welche die Kenntniß, welche sie allerdings besitzen, nicht beachten. Dagegen ist die der Willensthätigkeit *vorausgehende* Unwissenheit (ignorantia antecedens) Ursache des Unfreiwilligen z. B. bei der Verwundung eines Vorübergehenden durch einen Schützen, welcher sich vorher alle Mühe gegeben hat, um zu sehen, ob Jemand am Wege vorübergehe. Die, den in Unwissenheit vollbrachten Handlungen unmittelbar nachfolgenden Gefühle bieten Anhaltspunkte zur richtigen Beurtheilung derselben dar.[1])

Die *Umstände* (circumstantiae) d. h. zufällige Verhältnisse und Beziehungen, welche zwar nicht zur Substanz der Handlung gehören, aber doch derselben nahe stehen und sie dabei sozusagen berühren (actionem circumstant), können unfreiwillig, durch die Handlung selbst nicht vermittelt sein z. B. der Umstand des Ortes, oder auch frei gewollt z. B. der Umstand der Art und Weise (modus) zu handeln.

Der eigentliche *Gegenstand* des Willens ist nur das *Gute*, denn der Willensact ist eine Hinneigung des Begehrenden zu irgend Etwas, was schon als wirklich Seyendes, als Substanz etwas Gutes ist, oder dem (wie z. B. dem Zukünftigen) wenigstens der Gedanke ein Seyn und hiemit den Charakter des Guten verleiht, und welches überdies dem Wollenden zusagt, angenehm ist. Allerdings ist dieses nicht immer etwas wirklich, sondern oft nur scheinbar Gutes, daher es dem dasselbe Wollenden selbst in der Folge oft anders erscheint. So kann dem Erzürnten das als gut und angemessen Erachtete, wenn er aus diesem Zustande der Leidenschaft herausgetreten ist, als dessen Gegentheil sich darstellen. Aus dem Gesagten darf jedoch nicht der Schluß gezogen werden, als wäre der Gegenstand des Willens nicht das wirklich, sondern nur scheinbar Gute, und bestünde somit zwischen dem Guten und Bösen nur ein subjectiver, kein objectiver Unterschied.[2]) Näher bezeichnet sind Gegenstände des Willens der um seiner selbst willen gesuchte *Zweck* und die zu demselben führenden *Mittel*, wovon jener z. B. die Seligkeit ohne die Mittel, oder auch in diesen z. B. die Gesundheit im Gebrauche der Arzneimittel gesucht werden kann.

Bisher hat Thomas noch nicht ausdrücklich von dem gesprochen, was die späteren Theologen als *innere* Freiheit bezeichnet haben, nemlich von

[1]) Tunc solum id, quod ex ignorantia causatur, dicitur *involuntarium*, quasi voluntati contrarium, quando, postquam cognoscitur, inducit *tristitiam* et *poenitudinem*, quae est tristitia circa ea, quae quis fecit. Ex hoc enim est aliquid contristans, quod est voluntati contrarium. l. c.

[2]) Cf. Comment. in III. Ethic. lect. X: Cujuslibet potentiae naturalis est aliquod objectum naturaliter determinatum. Non ergo verum est, quod voluntas sit *apparentis boni* . . . . Simpliciter et secundum veritatem voluntabile est *per se bonum*, sed secundum quid i. e. per respectum ad hunc vel illum est volubile id, quod ei videtur bonum.

der Unabhängigkeit des Menschen von seinen Vorstellungen, Begriffen und Empfindungen. Er thut dieses, indem er von dem Verhältnisse des Willens zur Intelligenz, zum sinnlichen Begehrungsvermögen und zur göttlichen Wirksamkeit spricht. Die Intelligenz muß allerdings dem Willen seinen Gegenstand zeigen. Aber es gibt nur einen einzigen Gegenstand, welcher unwiderstehlich auf den Willen wirkt, nemlich das höchste Gut und die Glückseligkeit (da Niemand wollen kann, schlechthin unglückselig zu seyn). Alles Uebrige ist deßwegen, weil es erkannt worden, nicht auch schon gewollt.[1]) Ueberdies ist der Wille eine schlechthin alle Kräfte in Bewegung setzende Kraft,[2]) weßwegen auch im Erkennen ein Wollen ist und nur der Wollende zur Erkenntniß kömmt.[3]) Das sinnliche Begehrungsvermögen wirkt allerdings auf den Willen und tritt oft unwillkührlich hervor. Aber der auf das Einzelne, als Solches, gehende Sinn steht unter der Herrschaft der auf das Allgemeine gerichteten Vernunft, wenn auch diese Herrschaft keine despotische ist, so daß das Befohlene immer geschehen müßte. So lange nun die Vernunft eine Macht über das niedere Begehrungsvermögen übt, theilt der Wille mit ihr die Herrschaft und ist daher nicht genöthiget, dessen Regungen zu folgen.[4]) Nur die Bewegung des vegetativen Lebens z. B. der Verdauungs- und Ernährungs-Proceß, die Bildung des Leibes bei der Erzeugung u. s. w. ist so wie von der Vernunft, so auch von dem Willen ganz unabhängig.[5]) Die göttliche Einwirkung auf den menschlichen Willen kann nicht in Abrede gestellt werden, da

---

[1]) Illud solum bonum, quod est *perfectum* et cui nihil deficit, est tale bonum, *quod voluntas non potest non velle*, quod est beatitudo. Alia autem quaelibet particularia bona, inquantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona, et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

[2]) Movere *absolute* pertinet ad voluntatem. 2. 2. q. 17. a. 8.

[3]) Welch' großen Einfluß der Wille insbesondere auf die religiöse Erkenntniß übt, das erhellt aus der Schwierigkeit, gewissen Wahrheiten bei den Menschen Eingang zu verschaffen, insbesondere aus der geschichtlich constatirten Resultat- und Zwecklosigkeit religiöser Disputationen. Es fehlt nicht an Licht, auch nicht an Augen, welche im Lichte die Wahrheit sehen könnten, sondern am guten Willen, dieselben dem Lichte zu öffnen. Wie sehr die religiöse Erkenntniß vom Willen abhängig sei, dies beweist auch die entgegengesetzte Thatsache, nemlich daß der Wille oft als ein stärkeres Bollwerk gegen Irrthum sie erweist, als die Intelligenz.

[4]) In quantum *ratio* manet libera et passioni non subjecta, in tantum voluntatis motus, qui manet *non ex necessitate* tendit ad hoc, ad quod passio inclinat etc.

[5]) Die Naturgesetze haben daher für den Menschen nur insoferne einen verpflichtenden Charakter, als ihm eine gewisse Macht darüber eingeräumt ist. Es gibt also wohl z. B. eine Verpflichtung, gut zu sterben, aber keine Pflicht, überhaupt zu sterben, da der Tod vom Menschen unabhängig nach dem Laufe der Natur eintritt.

der Apostel ausdrücklich sagt: „Gott wirkt in uns das Wollen und das Vollbringen.“ Phil. 2. Von Gott kömmt nicht nur die natürliche Bewegung des menschlichen Willens überhaupt, da der erste Anstoß zur Willensthätigkeit nicht vom Menschen seyn kann, sondern auch die bestimmte Bewegung desselben, nicht zwar zum Bösen, aber zum Guten, und zwar nicht bloß im Allgemeinen, sondern im Besonderen zu diesem oder jenem Guten.[1]) Aber Gott bewegt, sowie Alles, so auch den Willen *nach seiner Beschaffenheit*. Sowie er daher aus nothwendig wirkenden Ursachen mit Nothwendigkeit eine gewisse Wirkung hervorgehen, bei nicht nothwendig wirkenden Ursachen aber die Wirkung nicht mit Nothwendigkeit eintreten läßt: so drängt er auch das (nicht bloß leidende), sondern auch thätige und an sich unbestimmte Princip, nemlich den freien Willen, welchem mehrere Möglichkeiten gegeben sind, nicht gewaltsam in eine bestimmte Richtung hinein, so daß also dessen Bewegung keine nothwendige ist, was wider sein anerschaffenes Wesen wäre, wobei nur dasjenige ausgenommen ist, was der Wille natürlicher Weise verlangt. Darum heißt es: „Gott hat vom Anfang den Menschen geschaffen und ihm die freie Wahl gelassen.“ Sir. XV. 14.

Der näheren Betrachtung der Willensthätigkeit liegt die bereits angeführte Unterscheidung zwischen dem Zwecke und den Mitteln, deren Anwendung denselben erreichen läßt, zu Grunde. Thomas spricht daher zuerst von der Intention, welche auf beides geht, dann von der Wahl, der Zustimmung und dem Gebrauche, welche auf die Mittel zum Zwecke sich beziehen.

Die *Intention*, welche nur dem intelligenten Theil der Schöpfung eignet, gehört vor Allem dem *Willen* an, welcher allen Fähigkeiten der Seele die Richtung auf den Zweck oder die Mittel, welche zum Zwecke führen, gibt.[2]) Dabei steht jedoch die *Intelligenz* demselben leitend zur Seite, indem sie ihm das Ziel seines Strebens zeigt.[3]) Darum wird von dem Heilande Matth. 6 die Intention metaphorisch als Auge bezeichnet, da wir durch das Auge erkennen, wohin wir unsere Richtung nehmen sollen.[4])

---

[1]) Thomas spricht sich gegen diejenigen aus, welche behaupten: quod Deus causat in nobis velle et perficere, inquantum dat nobis *virtutem volendi*, non autem sic, quod faciat nos velle *hoc vel illud*, sicut Origenes. Contr. gent. III. 89.

[2]) Cf. In II. Sentent. dist. XXXVIII. q. 1. a. 3. In ipso nomine intentionis potest accipi, ad quam potentiam pertineat. Intendere enim dicitur quasi in aliud tendere. Intendere autem in aliquid est illius potentiae, ad quam pertinet prosequi et fugere aliquid. Hoc autem est appetitus vel *voluntas*, non autem intellectus etc.

[3]) Intentio per prius in voluntate invenitur, quae *ab intellectu conjuncto* in finem dirigitur etc. l. c.

[4]) Cf. in h. l.: Per oculum significatur intentio. Unde, qui vult operari, aliquid

Als höchsten Zweck kann der Mensch nicht zugleich Mehreres z. B. Gott und die Welt intendiren, obwohl dieses sonst möglich ist, da die erstrebten Dinge oft in einem natürlichen, realen Zusammenhange stehen z. B. die Arznei und die Gesundheit, oder von dem Menschen geistig verbunden und unter ein gemeinsames Höheres gestellt werden, so daß ihnen wenigstens eine gedachte Einheit zukömmt. Wie daher die Absicht des Kranken zugleich auf die Arznei und die dadurch zu erlangende Gesundheit: so kann die Intention des Gewinnsüchtigen zu gleicher Zeit z. B. auf Wein und Kleider, insoferne sie Gewinn bringen, gerichtet seyn, obwohl dieselben ihrer Natur nach sonst nichts mit einander gemein haben.

Auch bei der Wahl ist Erkenntniß und Willensthätigkeit. Ist die Sache, um die es sich handelt, nicht ganz unbedeutend oder von Vorne herein schon bestimmt, so beginnt der Wahlact mit vernünftiger Erwägung. Denkt auch derjenige, welcher schreiben will, nicht darüber nach, welche Gestalt er den Buchstaben geben soll, da dies schon durch die Schreibkunst bestimmt ist, so wird er doch überlegen, was er schreiben und was er nicht schreiben solle. Dieser den Gegenstand ins Auge fassenden, vergleichenden und urtheilenden Thätigkeit des Erkenntnißvermögens folgt die den Act der Wahl abschließende Hinneigung der Seele zu dem als gut Erkannten, was eben Sache des Willens ist. Eben darum findet sich bei nicht intelligenten Wesen, welche keine Vernunft und keinen freien Willen haben, höchstens ein Schein von Wahl. Das Lamm frißt unter mehreren Kräutern einige, andere verschmäht es; der Jagdhund verfolgt unter mehreren Bahnen diejenige, welche das Wild betreten hat. Da aber das Thier einzig an den Sinn gewiesen, dessen Richtung immer eine bestimmte ist, so geschieht stets dasselbe, weßwegen auch die Thätigkeit der Thiere, welche derselben Gattung angehören, immer die nemliche ist, während der menschliche, nur in Bezug auf das Gute überhaupt, aber nicht im Einzelnen bestimmte Wille bald so, bald anders sich entscheidet. Gegenstand der Wahl ist nicht der Endzweck, sondern nur die Mittel zum Zwecke und überhaupt dasjenige, was einigermaßen in die Macht des Menschen gegeben ist. Daher sagt man wohl, daß man die Unsterblichkeit und ewige Glückseligkeit wolle, aber nicht, daß man sie wähle.[1]) Im Uebrigen ist für die Beurtheilung des sittlichen Charakters des menschlichen Thuns und Lassens die Wahl von größerer Bedeutung, als die

intendit. Unde si intentio tua sit lucida i. e. ad Deum directa, totum corpus i. e. operationes tuae erunt lucidae. Das deutsche Wort Absicht (vom Sehen) weist besser, als das lateinische Wort Intention auf jenes innere Auge und jenes Licht hin, von welchem der Heiland in der angeführten Stelle spricht.

[1]) Cf. Comment. in III. Ethic. lect. VI. IX.

äußere That, da ja der Tugendhafte nicht selten zwar das Gute wählt, aber wegen eines Hinderniſſes daſſelbe nicht äußerlich vollbringen kann, während der Laſterhafte einen Tugendact vollbringt, aber nicht aus tugendhafter Wahl, ſondern aus Furcht oder Eitelkeit und dgl.[1])

Die Zuſtimmung (consentire = cum alio simul sentire) iſt weſentlich eine Hinneigung zu einer Sache in Liebe und Wohlgefallen, ſomit vorzugsweiſe ein Act des Begehrungsvermögens, des Willens. Sie ſteht der Wahl ſo nahe, daß man: „Ich habe gewählt" und „ich habe zugeſtimmt" oft für einander ſetzt. In ſo ferne Etwas gefällt, erhält es unſere Zuſtimmung, inſoferne es einem Andern vorgezogen wird, wählen wir daſſelbe.

Der Gebrauch, welcher in der Application, der Anwendung einer Sache auf etwas Anderes beſteht und ſich daher nur auf die Mittel zum Zwecke beziehen kann, gehört gleichfalls vorherrſchend dem Willen an, der übrigens nicht bloß die Außendinge, ſondern auch die Fähigkeiten der Seele zur Verwirklichung gewiſſer Zwecke gebraucht.[2]) In Bezug auf den Endzweck gibt es keinen Gebrauch, ſondern nur Genuß (fruitio). Wie bei der Lokalbewegung der bewegte Gegenſtand ſtille ſteht, wenn er das relative Ziel durchlaufen hat und bei dem Endziele angelangt iſt: ſo kömmt auch der menſchliche Wille bei Erlangung des Endzweckes, den er nicht um eines anderen Zweckes, ſondern um ſeiner ſelbſt willen ſucht, vollkommen zur Ruhe.[3])

Dieſer Abſchnitt der theologiſchen Summe liefert einen genügenden Beweis, daß die Auffaſſung der menſchlichen Seele als eines lebendigen Organismus innigſt verbundener Kräfte, auf welche ſich die moderne Pſychologie als auf eine angeblich neue Erfindung ſo viel zu Guten thut, dem heil. Thomas nicht fremd geweſen iſt.[4])

---

[1]) Mores virtuosi vel vitiosi magis dijudicantur ex electione, quam ex operibus exterioribus etc. Comment. in III. Ethic. lect. V.

[2]) Voluntas est, quae movet potentias animae ad suos actus et hoc est *applicare* eas ad operationes; unde manifestum est, quod *uti primo et principaliter est voluntatis*, tamquam primi moventis, rationis autem, tamquam dirigentis, sed aliarum potentiarum, tamquam exequentium, quae comparantur ad voluntatem, a qua applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens. 1. 2. q. 16. a. 1.

[3]) Fruitio in duobus consistit sc. in visione intellectus et in delectatione affectus. Ut enim dicit Augustinus: Fruimur cognitis, in quibus voluntas delectata quiescit. In Hebr. XII. lect. IV. Beſtimmter hat ſich aber hierüber Auguſtinus ausgeſprochen de doct. christ. l. I. c. 3. 4: Illae (res), quibus fruendum est, beatos nos faciunt; istis, quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamur..... *frui* enim est alicui rei inhaerere propter se ipsam, *uti* autem, quod in usum venerit, ad id, quod amas, referre.

[4]) Vgl. 1. 2. q. 6. — q. 17.

Von dem Guten und Böſen im Allgemeinen.

Nachdem Thomas von den Grundbedingungen des Sittlichen im Menſchen, von der Vernunft und Freiheit gehandelt hat, ſpricht er von dem Guten und Böſen, jedoch vorläufig in ganz allgemeiner Auffaſſung, wobei er den Satz an die Spitze ſtellt, daß nicht alle menſchlichen Handlungen gleich, ſondern einige gut, andere böſe ſeyen, da die Schrift Joh. 3 ſagt, daß Jeder, der bös handelt, das Licht haſſe.

Um den Begriff des Guten und Böſen zu gewinnen, greift er auf ſein ethiſches Princip zurück,[1]) welches in tiefſter Faſſung die Idee des Seyns iſt, und ſagt, daß zwiſchen dem Seyn und dem Guten kein reeller, ſondern nur ein ideeller Unterſchied beſtehe. Das Gute iſt ſeiner Natur nach etwas Begehrliches.[2]) Jedes Ding aber iſt in dem Grade begehrlich, in welchem es vollkommen iſt, und es iſt in dem Maße vollkommen, in welchem es wirklich iſt d. h. in der That das ihm gebührende Seyn hat. Daraus folgt, daß etwas in dem Grade gut, in welchem es ein Seyendes iſt, denn das Seyn iſt die Wirklichkeit jedes Dings.[3]) Eben darum iſt Gott der mit Auszeichnung Gute und die Quelle alles Guten, weil er die ganze Fülle des Seyns hat, welches dem Geſchöpfe nur in beſchränkter Weiſe zukömmt. Jeder Abgang, nicht zwar des Seyns überhaupt, ſondern des gebührenden Seyns iſt das Gegentheil vom Guten, nemlich das Böſe. So gehört es zu dem Seyn, welches dem Menſchen zukömmt, daß er Leib und Seele habe mit allen Fähigkeiten und Organen derſelben. Inſoferne daher z. B. der Blinde lebt, hat er Antheil am Guten, inſoferne er blind iſt, am Böſen. Daraus ſchließt Thomas weiter, daß jede menſchliche Handlung gut oder bös ſey, je nachdem ſie das ihr gebührende Seyn habe oder nicht, alſo zur rechten Zeit, am rechten Orte, mit der rechten Abſicht u. ſ. w. vollbracht worden iſt oder nicht. Das Gute iſt ihm alſo das recht Seyende, das Böſe aber das nicht recht Seyende; jenes hat das ihm gebührende Seyn, dieſes ermangelt deſſelben, wenn auch dieſer Mangel kein gänzlicher Abgang des Seyns und ſomit des Guten iſt. Daß aber von

---

[1]) Ariſtoteles bekämpft weitläufig die platoniſche Annahme einer Idee des Guten. Eth. I. 4.

[2]) Die Begriffe von „gut“ und „begehrlich oder angenehm“ laufen ſo in einander, daß der Ausdruck „gut“ unwillkührlich für Beides gebraucht wird, und die ganze Syſtemſucht der Stoa dazu gehörte, um Letzteres nur als das Vorzuziehende, προηγμενον, anteponendum zu bezeichnen.

[3]) Cf. 1. q. 5 und quaest. disp. de bono. Bonum et ens sunt idem *secundum rem*, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens. — Primo et principaliter bonum dicitur *ens perfectivum* alterius per modum finis etc.

Thomas das Böſe keineswegs als eine complete Negation des Seyns und des Guten und hiemit als ein Nichts aufgefaßt werde, unterliegt keinem Zweifel. Er bemerkt ja ausdrücklich, daß, wenn das Böſe nicht einen (wenn auch noch ſo mangelhaften) Antheil am Seyn hätte, nicht von einem Seyn und einer Wirkſamkeit des Böſen die Rede ſeyn könnte. Das Böſe kann ſelbſt an ſich Gutes bewirken. So wird der Ehebruch durch die Vereinigung der Geſchlechter die Urſache der Generation, weil ohngeachtet der Negation der Ordnung der Vernunft, doch das Seyn hiebei nicht ſchlechthin negirt wird. Ueberhaupt werden die theoretiſchen und praktiſchen Anhänger der St. Simoniſten in den Schriften des heil. Thomas keine Anhaltspunkte für ihre irrige Anſicht vom Böſen finden. Der engliſche Lehrer tritt zwar mit aller Entſchiedenheit dem (manichäiſchen) Irrthum entgegen, daß das Böſe eine von Gott geſchaffene oder von einem böſen Princip herrührende Subſtanz ſey. Aber wenn ihm auch das Böſe ein Nichtſeyendes (kein *οὐκ ὀν*, ſondern ein *μη ὀν*) iſt, ſo involvirt es doch nach ſeiner Darſtellung eine Relation, eine Beziehung zum Seyn, haftet an demſelben und „iſt" eben durch dieſes andere, von ihm verſchiedene Seyn.[1]) Iſt es alſo auch an ſich Nichts, ſo iſt es doch etwas durch ſeine Beziehung zu einem Seyenden. So iſt auch die Krankheit an ſich nichts, aber ſie iſt (wie der Kranke ſehr wohl fühlt) etwas in demjenigen, in welchem ſie iſt. In gleicher Weiſe iſt auch das Böſe an ſich nichts, aber es iſt etwas in ſeinem Subjecte, dem ein wirkliches Seyn zukömmt.[2]) Insbeſondere kömmt der actuellen Sünde ſchon deßwegen ein Seyn zu, weil dieſes dem Acte, als ſolchem, eignet.[3]) Hätte Thomas den Defekt des Seyns am Böſen, von welchem er ſpricht, als eine gänzliche Vernichtung deſſelben gefaßt, ſo würde

---

[1]) Cf. contr. gent. III. 10—13: Malum non potest esse per se existens, cum non sit essentiam habens. Oportet igitur, quod malum sit in aliquo subjecto. Omne autem subjectum, cum sit substantia quaedam bonum quoddam est. Omne igitur *malum in bono aliquo est.*

[2]) Semper oportet, quod remaneat mali subjectum. Subjectum autem mali est bonum. *Manet igitur semper bonum* (esse). l. c. Quod est oppositum ei, quod est esse (sc. bono) non potest esse aliquid. Unde dico, quod id, quod est malum, non est aliquid, sed id, *cui accidit esse malum, est aliquid,* inquantum malum privat nonnisi aliquod particulare bonum, sicut et hoc ipsum, quod est caecum esse, non est aliquid, sed id, cui accidit caecum esse, est aliquid. Quaest. de malo. a. 1.

[3]) Actus peccatorum in genere actionum sunt, ergo peccata *res* vel *naturae* quaedam sunt . . . . Secundum quod peccatum est actus quidam est *ens quoddam,* quod intellectu capi potest et aliqua differentia ad speciem determinatur, sed inquantum rationem peccati habet *ex privatione rectitudinis* neque ens est, neque differentiam habet, sed per privationem debitae formae dicitur . . . Peccatum *res* est, sc. inquantum est actus. In II. sentent. dist. XXXVII. q. 1. a. 1.

er ſicherlich das Böſe ſchlechthin als eine Negation des Seyns und nicht als eine Privation bezeichnet haben, da mit dieſem letzteren Worte nicht auf die Entziehung des Ganzen, ſondern eines Theiles hingewieſen wird, weßwegen er auch wiederholt das Gleichniß von der Krankheit gebraucht, durch welche nicht das Leben ganz hinweggenommen wird, da ja in dieſem Falle der Tod eintreten würde.[1]) Das rein Böſe (malum si sit integrum, quod ex toto tollit bonum) würde ſich ſelbſt vernichten, ſagt Thomas. Was aber ſich ſelbſt vernichtet, das kann nicht „ſeyn." Es iſt daher unmöglich, daß es ein Böſes gebe, durch welches das Seyn, oder das Gute ganz vernichtet würde, (weßwegen ſelbſt im Satan noch etwas Gutes iſt, nemlich ſeine Exiſtenz, die er freilich nicht von ſich, ſondern von Gott hat.)[2]) In ſolcher Weiſe kömmt er zu dem Schluſſe, daß das Böſe weiter vom Nichtſeyn, als vom Seyn abſtehe.[3]) Der Defekt des Seyns, welchen Thomas an dem Böſen hervorhebt, verleitet ihn aber auch nicht zur Auffaſſung deſſelben als einer bloßen Unvollkommenheit, als des nur noch nicht ganz Guten, bei welcher Annahme nur ein gradueller Unterſchied zwiſchen dem Guten und Böſen beſtünde, ſo daß das Böſe jeden Augenblick ſich erheben, weiter fortſchreiten und ſomit gut werden könnte. Er ſagt unzählige Male, daß zwiſchen dem Guten und Böſen ein Gattungs- und ſomit ein weſentlicher Unterſchied beſtehe.[4]) Sie verhalten ſich zu einander, wie das Naturgemäße zum Naturwidrigen z. B. wie ein Leichnam zu einem lebendigen Organismus, wie das Ja zum Nein,[5]) ſo daß zwiſchen beiden ein conträrer Gegenſatz beſteht.[6])

---

[1]) Per se malum est *privatio*. Privatio autem est negatio *in substantia* i. e. in substantia habet subjectum. Negatio autem, quae subjectum non determinat, privatio dici non potest sed *simplex negatio*. Unde oportet, quod malum aliquod ens subjectum habeat etc. In II. Sentent. dist. XXXIV. q. 1. a. 1—5.

[2]) l. c.

[3]) Non existens est illud, quod nullo modo est. Et ab hoc quidem *magis distat* malum, quam etiam ab existente, quia in existente malum est tamquam in subjecto, quamvis ipsum malum sit non existens. l. c.

[4]) Actiones differunt specie etc. inde oportet, quod sint *essentiales* differentiae in genere moris. In II. sentent. XL. q. 1. a. 1.

[5]) Operationes virtutum et vitiorum differunt secundum *affirmationem* et *negationem*, puta, si honorare parentes est bonum et actus virtutis, non honorare parentes est malum et ad vitium pertinens. Et si non furari pertinet ad virtutem, furari pertinet ad vitium. Comment. in III. Ethic. lect. XI.

[6]) Si consideretur malum per se sive in abstracto, sic malum opponitur bono ut *privatio*: si autem consideretur malum per accidens, sicut est in actione vel in habitu, sic opponitur bono ut *contrarium*, ut prodigalitas liberalitati, timiditas fortitudini. In II. sentent. dist. XXXIV. q. 1. a. 2.

Als dasjenige, wovon die Moralität des menschlichen Thuns und Lassens abhängig und was daher bei der sittlichen Beurtheilung desselben ins Auge zu fassen ist, bezeichnet Thomas das Object, die Umstände, den Zweck und das Gesetz der geschöpflichen und der höchsten göttlichen Vernunft. Durch das Object, den Gegenstand, auf welchen eine Handlung zunächst und unmittelbar gerichtet ist, entsteht insbesondere die specifische Differenz des Guten und Bösen. Wer vom Eigenen etwas hinwegnimmt, thut etwas Erlaubtes, wer sich Fremdes heimlich zueignet, begeht einen Diebstahl. Ist auch das fremde Eigenthum, als solches, etwas Gutes, so steht doch die Handlung nicht in dem Verhältnisse zu demselben, in welchem es stehen sollte. Darum sagt die Schrift auf den Einfluß des Objectes auf die Moralität der menschlichen Handlungen hinweisend: „Sie sind verabscheuungswürdig geworden, wie dasjenige, was sie geliebt haben." Osee 9. Die Umstände stehen zwar in einem äußeren Verhältnisse zu den menschlichen Handlungen, berühren aber dieselben immerhin. Am Guten aber ist Alles gut. Sind also die Umstände einer Handlung nicht so beschaffen, wie es sein soll, so fehlt dieser etwas von dem ihr gebührenden Seyn und sie ist böse. Ein böser Zweck macht eine an sich gute Handlung böse, ein guter aber eine an und in sich böse Handlung nicht gut (so daß also der Zweck nicht die Mittel heiliget).[1]) Das Gesetz der geschöpflichen Vernunft ist zwar nächste, aber secundäre, das Gesetz (der Wille) der höchsten Vernunft aber letzte Ursache des Sittlichen. Was also mit dem göttlichen Gesetze übereinstimmt, das ist gut, was demselben widerspricht, böse.

Gibt es aber nicht Handlungen, welche gar keine sittliche Beschaffenheit haben, weder gut noch böse sind, sogenannte indifferente Handlungen? Thomas antwortet auf diese Frage bejahend und verneinend. Es kann sich fügen, sagt Thomas, daß das Object einer Handlung nichts in sich beschließt, was mit der sittlichen Ordnung in Beziehung stünde z. B. auf das Feld gehen, einen Splitter von der Erde aufheben. Solche Handlungen sind, an sich betrachtet (in abstracto) weder gut noch böse, also indifferent, weßwegen Augustinus schreibt: Sunt quaedam facta *media*, quae possunt bono vel malo animo fieri, de quibus temerarium est judicare. In der Wirklichkeit aber (in concreto) sind außer dem Object der Handlung immer auch gewisse Umstände, insbesondere ein beabsichtigter oder vernachlässigter) Zweck da, welche ihr den Charakter der sittlichen

---

[1]) Malitia voluntatis sufficit ad hoc, quod actus malus esse dicatur, quia, quod *malo fine* agitur, malum est. Non autem bonitas voluntatis intendentis sufficit ad bonitatem actus, quia actus potest esse *de se malus*, qui nullo modo bene fieri potest. In II. sentent. dist. XL. q. 1. a. 2.

Güte oder Verwerflichkeit verleihen, so daß es in individuo keine indifferenten Handlungen gibt. Die nicht eigentlich menschlichen Handlungen aber z. B. die unwillkührlichen Regungen der Hand oder des Fußes gehören ohnedies der Sphäre des Sittlichen nicht an. Nur in Bezug auf das Verdienst gibt es Handlungen, welche weder verdienstlich, noch das Gegentheil davon sind.[1])

Vollkommen entscheidend über den sittlichen Charakter einer Handlung oder Handlungsweise ist die Willens-Beschaffenheit des Handelnden; daher man auch sagen kann, daß derjenige, welcher einen guten Willen hat, gut, der einen bösen hat, bös sei.[2]) Die Sittlichkeit ist also wesentlich etwas Innerliches. Die äußere Thätigkeit des Menschen ist zwar nicht ohne Einfluß auf die Sittlichkeit, sonst würde derjenige, welcher einen guten oder bösen Willen hat, vergeblich das Gute vollbringen oder von dem Bösen sich enthalten, was Niemand annehmen wird. Sie vermag aber nur die innere Güte oder Bosheit zu steigern. Dasselbe gilt auch von den nothwendigen oder wenigstens vorhergesehenen Folgen (die rein zufälligen und nicht vorhergesehenen z. B. der Mißbrauch, welchen ein Armer von dem erhaltenen Almosen macht, sind ohne allen Einfluß auf die Moralität der Handlungen), welche gleichfalls nicht der Handlung erst ihren sittlichen Charakter verleihen.

Zum Schlusse wirft Thomas noch einen flüchtigen Blick auf dasjenige, was mit den sittlich guten und bösen Handlungen verbunden ist, nemlich die Zurechnung, das Verdienst und Mißverdienst und die Vergeltung. Bei der Zurechnung wird die gute Handlung, welche recht, und die böse, welche unrecht ist, auf ihren freien Urheber als Verdienst oder Mißverdienst (Anspruch auf Belohnung oder Gebundenheit an die Strafe) zurückbezogen. Das bei der Zurechnung gefällte Urtheil wird vollzogen durch die Vergeltung, welche die verdiente Belohnung und Bestrafung wirklich eintreten läßt. Die Vergeltung geht übrigens von der durch die guten und bösen Handlungen berührten Gesellschaft, insbesondere aber von Gott

---

[1]) Nullus actus a voluntate deliberata progrediens potest esse, qui non sit bonus vel malus . . . . et ulterius non potest esse aliquis actus a deliberata virtute procedens in habente gratiam, *qui non sit meritorius* (die Liebe heiliget Alles in ihm, den Genuß der Nahrung, die Unterhaltung, das Spiel, den Schlaf u. s. w.), sed tamen in non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberatus, *qui nec meritorius nec demeritorius est.* Tamen est bonus vel malus. (Das Wort Verdienst ist natürlich im christlichen Sinne zu fassen.) In II. sentent. dist. XL. q. 1. a. 5.

[2]) Ex bona voluntate, qua homo bene utitur rebus habitis, dicitur homo *bonus* et ex mala *malus*. 1. q. 48. a. 6.

aus. Dieser ist das Ziel und der Endzweck und kann daher gegen Handlungen, welche mit demselben in einem freundlichen oder feindlichen Verhältnisse stehen, nicht gleichgiltig seyn. Er ist Herr und Regent der menschlichen Gesellschaft, folglich muß er um das Thun und Lassen der Menschen sich bekümmern. Er ist der höchste Gesetzgeber und muß auch als solcher das Gute belohnen und das Böse bestrafen. Er ist der Urheber und eben darum auch der Wächter der Ordnung in der Natur und in der Geisterwelt. Durch die Belohnung und Bestrafung wird das richtige Verhältniß zwischen dem geschöpflichen und dem schöpferischen Willen hergestellt, indem der gute Wille der Creatur freudig an den Willen des Creators, der ihn beseliget, sich anschließt, der böse Wille dagegen dem höchsten Willen unterworfen wird, dadurch, daß der Bösewicht nach göttlicher Anordnung wider seinen Willen Strafe leiden muß wegen des Widerspruches seines Willens gegen den göttlichen Willen. Selbst die Hinweisung schon auf die Belohnung und Strafe ist daher ein Mittel, die sittliche Weltordnung aufrecht zu erhalten, weßwegen die heil. Schrift so oft von den Belohnungen spricht, welche die Guten zu erwarten, und von den Strafen, welche die Bösen zu fürchten haben. [1])

Von den Leidenschaften.

Ueber die Leidenschaften, in welchen Natur und Geist im Menschen unmittelbar sich berühren, handelt die theologische Summe verhältnißmäßig weitläufig, wobei Thomas zuerst von denselben im Allgemeinen und dann von jeder einzelnen Leidenschaft im Besonderen spricht.

Das Subjekt der Leidenschaften (passiones, $\pi\alpha\vartheta\eta$) ist das Psychische im Menschen, die Seele, welche fühlend und erkennend Eindrücke aufnimmt, somit leidet (patitur). Da aber das Körperliche von den Leidenschaften nicht unberührt bleibt, vielmehr körperliche Modificationen damit verbunden sind, so ist auch das physische Element im Menschen zu dem Subjekt derselben zu rechnen. Dabei wurzelt die Leidenschaft nicht so fast im Erkenniß- als vielmehr im Begehrungs-Vermögen und zwar mehr noch, wegen der stattfindenden körperlichen Modification, im sinnlichen, als im geistigen Begehrungsvermögen.

Die Leidenschaften des Zornes (passiones in irascibili) z. B. Kühnheit, Hoffnung, Furcht haben das Schwierige, die Leidenschaften der Begierde (passiones in concupiscibili) z. B. Liebe, Freude, Traurig-

[1]) Vgl. Contr. gent. III. 140. 1. 2. q. 18 — q. 21.

keit haben das Angenehme und Unangenehme und Schmerzhafte zum Gegenstande.[1])

Die Leidenschaft ist an und für sich weder gut, noch böse; insoferne sie aber unter der Herrschaft der Vernunft und des Willens steht (vom Willen geboten, oder wenigstens nicht, wie es seyn sollte, niedergehalten wird) fällt sie in die Sphäre der Moralität; denn das (sinnliche) Begehrungsvermögen, worin die Leidenschaft (vorzugsweise) wurzelt, steht dem Willen und der Vernunft näher, als die äußeren Glieder, deren Acte und Bewegungen dennoch, wenn sie frei gewollt sind, als sittlich oder unsittlich gelten.[2]) Für an und für sich bös aber kann die Leidenschaft nur derjenige halten, welcher, mit den Stoikern, zwischen höherem und niederem Erkenntniß- und folglich auch zwischen höherem und niederem Begehrungs-Vermögen nicht unterscheidet, die Basis der Leidenschaft nicht in diesem, sondern nur in jenem sieht und daher in jeder Leidenschaft eine Ueberschreitung der von der Vernunft gezogenen Grenzen annimmt. Die Leidenschaft vernichtet oder vermindert somit nicht das Gute durch Beimischung von Bösem, sondern oft steigert sie sogar das Gute, indem der Wille in

---

[1]) Diese Eintheilung ist aristotelischen oder besser platonischen Ursprungs. Plato sagt in seiner Republik, zu einem vollkommenen Staate gehörten drei Klassen von Staatsbürgern, nemlich eine regierende und gesetzgebende Klasse, welcher die Vernunft und Weisheit eignet, eine beschützende, welche die inneren und äußeren Feinde des Staates zurücktreibt und in Schranken hält, und eine gewerbende und genießende, welche insbesondere zu gehorchen hat. Wie in der großen der Gesammtheit, so ist es auch in der kleinen Republik des Einzelnen. Da ist daher der λογος, die Vernunft, welche gebieten soll, der θυμος, der zornartige Theil des Begehrungsvermögens, der immerhin moralische angeborne und bleibende Rach- oder Straf-Trieb, welcher vernünftig, aber auch unvernünftig sein kann, und die ἐπιθυμια, die Begierde nach sinnlicher Lust und den Mitteln, sie zu befriedigen, welche an sich blind und ihrer Natur nach egoistisch ist.

[2]) Der heil. Thomas spricht sich bei verschiedenen Gelegenheiten auf das Entschiedenste gegen die Ansicht aus, daß der Mensch ein Sklave seiner sinnlichen Regungen sei (die übrigens allerdings unwillkührlich entstehen können). Unter Anderm thut er dies auch in dem Werkchen: „De motu cordis“ (opusc. 35.) in folgender Weise: Non affectiones animae causantur ab alterationibus cordis, sed potius causant eas, unde in passionibus animae, puta in ira, formale est, quod est ex parte affectionis sc. quod sit appetitus vindictae, materiale autem, quod pertinet ad motum cordis, puta, quod sit accensio sanguinis circa cor. Non autem in rebus naturalibus forma est propter materiam, sed contra. Sed in materia est dispositio ad formam. Non ergo propter hoc aliquis vindictam appetit, *quia sanquis circa cor accendatur*, sed ex hoc aliquis est ad iram dispositus; irascitur autem *ex appetitu vindictae*, licet aliqua variatio accidat in motu cordis ex apprehensione diversa et affectione, non tamen illa variatio motus est voluntaria, sed involuntaria, quia non fit per imperium voluntatis.

ſeinen guten Strebungen auch von dem ſinnlichen Begehrungsvermögen ſich unterſtützt ſieht, wie es bei dem Pſalmiſten der Fall war, da er ſpricht: Cor meum et *caro mea* exultaverunt in Deum vivum, Ps. LXXX, wo cor das höhere, caro das niedere Begehrungsvermögen bedeutet.

Je nachdem ſomit das Objekt der Leidenſchaft der Vernunft entſpricht oder widerſpricht, iſt die Leidenſchaft ſelbſt gut oder böſe; ſie iſt gut, wenn ſie zum Guten hin und vom Böſen wegführt, ſie iſt böſe, wenn ſie vom Guten ab- und zum Böſen hinleitet.[1])

Den begehrenden Leidenſchaften kömmt die Priorität zu vor den zurückſtoßenden. Denn das Object der erſteren iſt das Gute, das Objekt der letzteren das Böſe. Das Gute iſt aber vor dem Böſen, da Letzteres eine Privation des Guten iſt und man das Böſe nur darum zurückſtoßt, weil man das Gute ſucht. Wie daher das Gute vor dem Böſen iſt, ſo ſind auch die auf das Gute gehenden Leidenſchaften vor denjenigen, welche auf das Böſe gerichtet ſind. Bei dieſem Verhältniſſe der Leidenſchaften zu einander, muß obenan die Liebe, welche nichts Anderes iſt, als

---

[2]) Weitläufiger iſt dieſer Punkt von dem heil. Thomas ausgeführt in 2 Sentent. distinct. XXXVI. q. 1. a. 2. Wir wollen Einiges davon ausheben: Die Leidenſchaft als ſolche iſt nicht ſündhaft. Denn es iſt nichts Sünde, außer dasjenige, deſſen Princip im Sündigenden ſelbſt, und das ſomit in irgend einer Weiſe in ſeine Hand gegeben iſt. Mt. XV. Nun aber iſt die Leidenſchaft als ſolche nicht von dem, der darunter leidet, ſondern wird vielmehr von einem Anderen in ihm (auch unwillkührlich, ja oft wider ſeinen Willen) hervorgerufen. Indeſſen kann die Leidenſchaft per accidens Sünde ſein, wenn nemlich dabei nicht mehr ein bloß paſſives Verhalten, ſondern ein poſitives Wollen oder Thun iſt: Per accidens contingit passionem esse peccatum secundum quod operatio voluntatis, per quam principium nostrorum actuum sumus, aliquo modo ad passionem se habet. . . . Ad quasdam passiones se habet voluntas, sicut causans eas, sicut est in passionibus sponte assumtis, vel sustinens eas libenter propter aliquem finem. Et sic contingit in his passionibus meritum, si sint decentes, et demeritum, si sint indecentes. Quaedam autem passiones sunt, quae non sunt pure passiones, sed sunt simul et passiones et operationes quaedam, sicut patet in passionibus, quae dicuntur operationes animae. (Beim Fühlen, Sehen, Erkennen, Wollen und Verlangen iſt ein gewiſſes Leiden) . . . In omnibus tamen his non est peccatum nisi secundum quod voluntas aliquo modo circa eas se habet imperando, inquantum sunt operationes quaedam vel etiam acceptando secundum quod sunt passiones. Daher ſind auch die Regungen der Sinnlichkeit an ſich noch nicht Sünde: Motus sensualitatis non est peccatum, nisi secundum quod in potestate voluntatis est. Es iſt ſomit verkehrt, die Leidenſchaft an ſich als einen Widerſpruch gegen die Vernunft zu bezeichnen: Passio non pugnat contra rationem, quasi per se oppositum virtuti, qua ratio perficitur, sed quia per se opponitur medio, quod virtus et ratio in passionibus statuit . . . . Propter abundantiam passionum dicitur vitium esse, sicut propter causam materialem etc.

das Wohlgefallen am Guten, gesetzt werden. Sonst ist, ihrer Genesis nach, dieß die Ordnung der Leidenschaften: 1) Liebe (amor) und Haß (odium), 2) Verlangen (desiderium) und Abscheu (fuga), 3) Hoffnung (spes) und Verzweiflung (desperatio), 4) Furcht (timor) und Kühnheit (audacia), 5) Zorn (ira), 6) Freude (gaudium) und Trauer (tristitia), jedoch so, daß die Liebe vor dem Hasse, das Verlangen vor dem Abscheu, die Hoffnung vor der Verzweiflung ꝛc. ist.

Unter diesen sind vier, nemlich die Freude und die Trauer, die Hoffnung und die Furcht die Hauptleidenschaften; denn Freude und Trauer (da in diese jede Leidenschaft ausläuft), sind in Bezug auf dieselben gleichsam das Complement überhaupt, Hoffnung und Furcht aber wenigstens in gewisser Beziehung, nemlich in Bezug auf die Bewegung des Begehrungsvermögens. Diese Bewegung beginnt nemlich gegen das Gute hin mit der Liebe, schreitet sodann fort zum Verlangen und kömmt zum Abschlusse in der Hoffnung; in Bezug auf das Böse aber beginnt sie mit dem Hasse, schreitet fort zur Flucht vor dem Bösen und endet in der Furcht.

Die Liebe wurzelt in dem Begehrungs-Vermögen, die natürliche im natürlichen, die geistige im geistigen, die sinnliche im sinnlichen.

In soferne die Liebe eine Modification des Begehrungsvermögens durch den Gegenstand desselben in sich beschließt, ist dieselbe eine Leidenschaft, und zwar im eigentlichen Sinne, insoweit sie das niedere, im weiteren Sinne aber, insoweit sie das höhere Begehrungsvermögen, den Willen berührt.

Die lateinische Sprache hat für Liebe vier Bezeichnungen, nemlich: Amor, dilectio, charitas, amicitia. Als Habitus wird die Liebe bezeichnet durch amicitia, als Act oder Leidenschaft durch amor und dilectio, als Beides durch charitas. Sonst ist amor die allgemeinere Bezeichnung, dilectio (von deligere) weist auf eine geschehene Wahl hin, charitas (von charus) legt dem geliebten Gegenstande einen großen Werth bei.

Insoferne der Liebende für sich oder jemand Anderen etwas sucht oder nicht, heißt die Liebe Liebe des Verlangens (amor concupiscentiae) oder Liebe der Freundschaft (amor amicitiae). Wein liebt man, weil er angenehm für den Geschmack ist. Man liebt ihn somit mit der Liebe des Verlangens. Niemand aber kann mit demselben in ein freundschaftliches Verhältniß treten und daher denselben auch nicht mit der Liebe der Freundschaft, um seiner selbst willen, lieben.

Die Liebe schließt ein Wohlgefallen des Liebenden am Geliebten in sich. Das jedem Wesen Zusagende und Entsprechende (Wohlgefällige) aber ist das Gute. Auf das Gute, als ihr eigenthümliches Objekt und ihre Ursache, ist daher die Liebe immer gerichtet. Dies ist selbst dann der Fall, wenn etwas Böses den Gegenstand der Liebe ausmacht. Es wird dann

dieses nur in so ferne geliebt, als es den Charakter des Guten an sich hat, sollte das Gute vielleicht auch nur darin bestehen, daß es ein geringeres Uebel ist, als ein anderes, dem man zu entkommen sucht. Dabei kann die Liebe selbst allerdings eine böse, verwerfliche seyn, wie z. B. wenn Einer die Ungerechtigkeit liebt, weil sie ihm zeitlichen Besitz oder Vergnügen und dgl. gewährt.

Die Liebe setzt eine gewisse Erkenntniß voraus. Unerkanntes, sagt der heil. Augustinus, liebt man nicht. Diese Kenntniß braucht übrigens, um in vollkommener Weise lieben zu können, keine umfassende und ins Detail tief eingehende zu seyn. Auch das nicht vollkommen Erkannte kann vollkommen geliebt werden. So liebt man auch eine Wissenschaft bei bloß summarischer Kenntniß derselben. Die Liebe nemlich wurzelt im Begehrungsvermögen. Dieses aber trennt und verbindet, abstrahirt und negirt nicht, wie das Erkenntnißvermögen, und setzt somit zu den Dingen nicht in ein vermitteltes, sondern in ein unmittelbares Verhältniß und nimmt dieselben, wie sie an und in sich sind. Daher kann das Maß der Liebe größer seyn, als das Maß der Erkenntniß.[1]) — Wie Erkenntniß, so setzt die Liebe auch eine gewisse Aehnlichkeit zwischen dem Liebenden und Geliebten voraus, eine wirkliche, actuelle auf beiden Seiten bei der Liebe der Freundschaft, eine actuelle von einer und eine potentielle, aber zur Wirklichkeit vordringende von der andern Seite bei der Liebe des Verlangens.[2]) — Jede Leidenschaft setzt die Liebe voraus, weil jede eine Bewegung zu Etwas hin oder eine Ruhe in Etwas zu ihrem Grundcharakter hat. Diese Bewegung und Ruhe aber gründet sich auf eine gewisse Gleichartigkeit, was eben zum Wesen der Liebe gehört. Im Allgemeinen kann also keine andere Leidenschaft die Quelle der Liebe seyn. Nur zufällig ist dieses möglich.

---

[1]) Darum kann auch der Ungebildete Gott in demselben Grade, ja wohl auch noch mehr lieben, als der Gebildete. Gott wird wohl bei Solchen jenseits die Lücke der Erkenntniß leicht und in kürzester Zeit ausfüllen, so daß dieselben dann in der Anschauung der ewigen Wahrheit ohne Mühe und Anstrengung erlangen, was sie hienieden nur im Schweiße ihres Angesichtes hätten erringen können.

[2]) Darum wird im Christenthume nicht bloß das Gebot gegeben, Gott zu lieben, sondern es werden den Christen auch die Mittel dargeboten, Gott ähnlich, oder wie der Apostel mit einem viel stärkeren Ausdrucke sagt: divinae naturae consortes zu werden. Ein gewissermaßen vergöttlichtes Wesen muß sicherlich für fähig erachtet werden, nicht bloß, wie Einige wollen, Gottes Größe anzustaunen und zu bewundern, sondern ihn auch lieben zu können. Zwischen Gott und dem gefallenen Menschen liegt allerdings eine ungeheuere, unübersteigliche Kluft wegen der Ungleichartigkeit beider. Anders aber verhält es sich in Bezug auf den durch Christus erlösten und geheiligten, wieder der Gottähnlichkeit zurückgegebenen Menschen.

Die Liebe wirkt Vereinigung (unionem) des Geliebten mit dem Liebenden. Manchmal ist die Liebe selbst schon wesentlich Vereinigung, nemlich dem Affecte nach, indem sie den Liebenden in ein Verhältniß zu dem Geliebten setzt, wie zu sich selbst, da ihm der Freund als sein anderes Ich erscheint, nemlich bei der Liebe der Freundschaft, oder wie zu Etwas, das zu ihm selbst, zu seinem Glück und Wohlseyn gehört, nemlich bei der Liebe des Verlangens. So wirkt die Liebe Vereinigung, wie der Verstand, welcher das Erkannte mit dem Erkennenden verähnlichend beide mit einander vereinigt. Uebrigens ist die von der Liebe bewirkte Einheit nicht immer bloß eine formelle, sondern sie kann auch eine reelle seyn. Die Liebe treibt nemlich an, nach der Gegenwart des Geliebten, als Etwas dem Liebenden Zusagenden und zu ihm Gehörigen zu verlangen und zu streben. Daher vereinigt die Liebe noch inniger als die Intelligenz und wird aus diesem Grunde vorzugsweise als einigende Kraft (virtus unitiva) bezeichnet. Wenn indessen die von der Liebe bewirkte Vereinigung auch die Grenzen der bloß formellen Einheit überschreitet, so ist sie doch nicht nothwendig eine substantielle, wie z. B. bei der Selbstliebe. Eben so wenig besteht jene Vereinigung in einer solchen Verschmelzung des Liebenden und Geliebten, daß Eines von Beiden oder Beide in ihrem Wesen aufgehoben werden. Liebende verlangen zwar Eines zu werden, aber auf eine entsprechende Weise, ohne Vernichtung ihres Wesens, so also, daß sie z. B. mit einander verkehren, sich besprechen können und dgl. [1])

Nach dem Ausspruche des Apostels: Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo, Joh. IV, wirkt die Liebe auch gegenseitige Anhänglichkeit (inhaesionem), so daß das Geliebte gewissermaßen im Liebenden ist und umgekehrt. Diese Wirkung der Liebe tritt ein sowohl in Bezug auf die Erkenntniß, als auch in Bezug auf das Begehrungs-Vermögen. In ersterer Beziehung ist das Geliebte in dem Liebenden, indem es diesem fortwährend im Sinne liegt, wie der Apostel Phil. I sagt: Eo, quod habeam vos in corde. Der Liebende aber ist im Geliebten, insoferne er immer tiefer und gründlicher das Geliebte zu erkennen strebt, wie es von dem heil. Geiste, welcher die Liebe Gottes ist, heißt: Scrutatur

---

[1]) Die auf pantheistische Anschauungsweise sich gründende falsche Mystik, insbesondere der Quietismus, kann somit den heil. Thomas, obwohl dieser das mystische Moment nirgends aus-, sondern überall eingeschlossen hat, nicht als seinen Partheigänger betrachten. Der Mensch, lehrt der heil. Thomas, kann allerdings durch die Liebe Gottesähnlichkeit erlangen und in solcher Weise aufs Innigste mit Gott sich verbinden. Jene Aehnlichkeit mit Gott ist aber keine Gleichheit mit ihm, und die Verbindung mit dem höchsten Wesen kein Aufgehen in die Gottheit.

etiam profunda Dei. I Cor. II. In Bezug auf das Begehrungsvermögen ist der Geliebte in dem Liebenden durch das Wohlgefallen, welches der Letztere am Erstern hat, durch das Verlangen nach dem abwesenden Geliebten, durch seine Freude über dessen Gegenwart ꝛc.

Die Ekstase ist gleichfalls eine Wirkung der Liebe. In der Ekstase befindet sich derjenige, welcher aus sich hinaus versetzt wird (ἐξ-ἵστημι). Dies kann geschehen in Bezug auf das erkennende Princip im Menschen, sowie auch in Bezug auf das Begehrungsvermögen. In ersterer Beziehung geschieht es, wenn der Mensch die Grenzen der ihm eigenthümlichen Erkenntniß selbst überschreitet, oder zu einer höheren erhoben wird, wie dies der Fall ist bei demjenigen, welcher die natürliche Erkenntnißfähigkeit der Vernunft und des Sinnes hinter sich lassend dasjenige erfaßt, was über den Sinn und die Vernunft hinausliegt, so wie auch bei demjenigen, welcher durch Wahnsinn oder Raserei unter das Niveau des Natürlichen und Gewöhnlichen herabgedrückt wird. Zu dieser Art Ekstase nun disponirt die Liebe, indem sie das Nachdenken, die Meditation über den geliebten Gegenstand nahe legt. Jede aufmerksame Betrachtung Eines Gegenstandes aber zieht von anderen Gegenständen ab, somit auch von sich selbst und bewirkt in solcher Weise eine Ekstase. In Bezug auf das Begehrungsvermögen aber hat eine Ekstase statt, insoferne dasselbe gleichfalls aus sich heraus und auf etwas Anderes übergeht. Diese Art von Ekstase bewirkt die Liebe direkt, und zwar die Liebe der Freundschaft schlechthin, insoferne bei derselben das Geliebte als das zweite Ich des Liebenden, dem man sich folglich ganz hingibt, erscheint, die Liebe des Verlangens aber nur mit einer gewissen Beschränkung, indem der Liebende dabei bis zu einem gewissen Grade sich selbst sucht, daher zwar einem Gute außer ihm sich hingibt, ohne aber ganz und ohne Reservation aus sich selbst herauszugehen.

Der Eifer (zelus), welcher aus der Liebe entspringt, sucht bei der Liebe des Verlangens Alles dasjenige zu entfernen, was die Erlangung und den ruhigen Genuß des geliebten Gegenstandes stört, bei der Liebe der Freundschaft aber dasjenige, was den Geliebten irgend beeinträchtigen oder ihm unangenehm seyn könnte.

Im Uebrigen ist die Liebe die drängende und treibende Ursache bei Allem, was von dem Liebenden vollbracht wird. Denn Alles ist thätig wegen eines Zweckes. Der Zweck aber ist eben das ersehnte und geliebte Gute. Daher entspringt jeglicher Act aus der Liebe. Dabei hat der Handelnde nichts Uebles zu befahren, denn die Liebe ist keine verletzende (laesiva), sondern vielmehr eine erhaltende (conservativa) und vervollkommnende Leidenschaft (passio perfectiva). Die Liebe nemlich verbindet ihrer Natur nach mit einem dem Wesen des Liebenden entsprechen-

den Gegenstande, somit mit dem Guten, was nothwendig das Beste desselben fördern muß. Aus diesem Grunde wirkt die Liebe Gottes in so hohem Grade bessernd und vervollkommnend auf den Menschen, in welchem sie ist. In Bezug auf das Formale der Liebe ist somit nichts zu fürchten, so lange der Gegenstand, welchem sich die Liebe zukehrt, kein ungeeigneter, dem Wesen des Liebenden etwa nicht zusagender ist. Nur in materieller Hinsicht könnte die Liebe nachtheilig wirken, insoferne sie etwa in excessiver Weise auf die leibliche Seite des Menschen einen Einfluß übt und dieselbe somit mehr oder anders, als es seyn soll, modificirt.

Den Gegensatz zur Liebe bildet der Haß.

Wie der Gegenstand der Liebe das dem Wesen des Liebenden Zusagende, somit das Gute, so ist Gegenstand des Hasses das dem Hassenden Widerstrebende, das Böse. So ist es im Reiche der Natur und Sinnlichkeit, so auch in der Sphäre des Geistes. Darum kann der Mensch sich selbst im eigentlichen Sinn des Wortes nicht hassen, denn der Wille ist seiner Natur gemäß nicht auf das Böse, sondern auf das Gute gerichtet, daher der Apostel sagt: Nemo unquam carnem suam odio habuit. Eph. V. Selbst derjenige, welcher sich selbst tödtet, hört nicht auf, sich zu lieben, denn er hält den Tod, als die Grenze seiner Leiden und seines Schmerzes, für etwas Gutes. Nur zufälliger Weise (per accidens) könnte somit der Mensch sich selbst hassen, indem er sich etwa für etwas Anderes hält, als er wirklich ist, z. B. nicht für ein geistiges, sondern nur für ein sinnliches Wesen, und nur so könnte er das in sich lieben, was er zu seyn glaubt, dasjenige aber hassen, was er wirklich ist, wodurch er aber vernunftwidrig handelt, so daß auf ihn zu beziehen ist, was Ps. X. steht: Qui diligit iniquitatem odit animam suam. Sonst mag der Mensch etwas an sich hassen z. B. die Krankheit, an welcher er leidet. Dasjenige aber, was er für sein wahres Ich hält, haßt er niemals. Dabei ist es übrigens allerdings möglich, daß der Mensch auch das Gute, das er doch lieben soll, haßt. Allein er hält eben dann das Gute für etwas Schlimmes. Aus diesem Grunde, so wie auch deßwegen, weil das Gute und Schlimme in gewisser Hinsicht individuell ist, kann es sich ereignen, daß derselbe Gegenstand Einigen als liebenswerth, Andern aber als hassenswerth erscheint.

Der Haß entspringt aus der Liebe. Die Liebe besteht in einer gewissen Harmonie des Liebenden und Geliebten, der Haß aber in einem Widerspruche zwischen Beiden. Allenthalben muß man aber zuerst auf das einer Sache Zusagende blicken, dann erst auf das ihr Widersprechende; denn widersprechend ist nur dasjenige, was der Harmonie hinderlich in den Weg tritt. Daher ist die Liebe vor dem Hasse, und es wird nichts gehaßt, außer deßwegen, weil es dem zuwider läuft, was einem geliebten Gegenstande zu-

sagt. Allerdings sind Haß und Liebe sich entgegengesetzt, aber nur, insoferne sie auf dasselbe Objekt gerichtet sind. In Bezug auf sich widersprechende, conträr entgegengesetzte Dinge, bilden sie keinen Gegensatz, sondern bedingen vielmehr einander, obwohl zwischen beiden eine wirkliche Verschiedenheit besteht. Denn aus demselben Grunde wird Etwas geliebt und aus demselben Grunde dessen conträrer Gegensatz gehaßt; und so ist die Liebe zu einem Gegenstande die Ursache, warum ein anderer, ihm entgegengesetzter, gehaßt wird.[1])

Darin liegt aber auch der Grund, warum der Haß durch die Liebe überwunden werden kann. Die Wirkung kann nicht stärker seyn, als ihre Ursache. Der Haß aber ist ein Effekt der Liebe. Auch ist das Gute stärker, als das Böse, denn dieses wirkt nur in Kraft des Guten. Haß und Liebe aber unterscheiden sich nach der Differenz des Guten und Bösen. Somit gibt die Kraft der Liebe, aus welcher der Haß entspringt, die Bürgschaft, daß des letzteren Macht, so groß sie auch manchmal zu seyn scheint, nicht unüberwindlich sey.[2])

Die Concupiscenz gehört vorzugsweise dem sinnlichen Begehrungsvermögen an. Da jedoch der Sinn nicht bloß die leibliche, sondern auch die geistige Sphäre berührt, und das niedere Begehrungs-Vermögen von dem höheren in seine Bewegung hineingezogen werden kann, Ps. LXXXIII: so gilt jener Ausspruch nur *secundum potius*. Hieraus erklärt sich, warum in einigen Stellen der heil. Schrift von der Concupiscenz auch in Bezug auf die Weisheit oder die göttlichen Gebote die Rede seyn könne, wenn es z. B. heißt: Concupiscentia sapientiae deducit

---

[1]) Woraus entspringt in den meisten Fällen der Haß eines Gatten gegen seinen Mitgatten, als weil jener angefangen hat, einem andern Gegenstande seine Liebe zuzuwenden? Dieses Verhältniß der Liebe zu dem Hasse erklärt die Erscheinung, daß diejenigen, die vorher aufs innigste sich geliebt haben, mit dem schrecklichsten Hasse sich verfolgen. Daher sind keine Kriege grausamer, als Bürgerkriege, keine Feindschaften heftiger, als diejenigen, welche zwischen Eltern und Kindern, Verwandten und Freunden, Wohlthätern und ihren Clienten ausgebrochen sind. Je größer die Liebe vorher gewesen ist, desto größer wird die Dissonanz, desto größer daher auch der Haß sein.

[2]) Dieser Gedanke gibt uns Hoffnung, daß auch der aus einer Region, aus welcher er am allerwenigsten aufsteigen sollte, nemlich der aus dem religiösen Gebiete aufgetauchte Haß der Confessionen, welcher bereits unser Vaterland mit zahllosen Uebeln überschüttet und dessen Boden mit dem Blute von Tausenden getränkt hat, endlich, wenn die Liebe genugsam erstarkt sein wird, doch noch der Uebermacht der letztern werde erliegen müssen. Aber nur die Liebe, nicht Zank und Streit, nicht Hinterlist und Gewalt oder etwas Anderes wird einen allumfassenden bleibenden Sieg zu erringen vermögen.

ad regnum perpetuum. Sap. VI. Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas. Ps. CXVIII.

Die Concupiscenz ist verwandt mit der *Liebe*, aus welcher sie entspringt, und mit der *Lust*, auf welche sie abzielt. Der Lust verheißende Gegenstand nemlich erzeugt, indem er gewissermaßen das Begehrungsvermögen sich bereitet und conformirt, die Liebe; indem er abwesend das Begehrungsvermögen zu sich hinzieht, die Concupiscenz; indem er gegenwärtig geworden das Begehren zur Ruhe bringt, die Lust.

Im Uebrigen bewegt sich die Concupiscenz entweder *innerhalb der Grenzen der Natur*, indem der Mensch das ihm als Naturwesen Zusagende sucht z. B. mit den Thieren nach Speise und Trank verlangt; oder sie *überschreitet die Grenzen des schlechthin Natürlichen*, indem der Mensch nicht das an sich, sondern das der Auffassung, der Meinung nach Gute und Ersprießliche erstrebt, wodurch er von dem Thiere, und wodurch die Menschen selbst wieder von den Menschen (da dies Begehren kein allgemeines ist, wie das natürliche) sich unterscheiden. Die natürliche Concupiscenz ist *begrenzt*, denn die Natur verlangt nur Begrenztes, nur Bestimmtes, Unbegrenztes höchstens der Succession nach, insoferne nemlich die Vergänglichkeit des Erlangten etwas Anderes nothwendig macht. So verlangt Niemand Speise oder Trank ohne Limitation, wohl aber neue Speisen, andere Getränke, wenn die erhaltenen verbraucht sind, und Hunger und Durst sich wieder einstellen, wie der Heiland zum samaritanischen Weibe sagte: Qui biberit ex hac aqua, sitit iterum. Joh. IV. Insoferne aber die Concupiscenz die Grenzen des bloß Natürlichen überschreitet und sich der Vernunft nähert, die auf das Unbegrenzte geht, ist sie selbst auch *unbegrenzt*. So kann der Mensch ohne alle Limitation, ohne alle Rücksicht auf zu befriedigende Bedürfnisse, ganz im Allgemeinen, somit ohne bestimmte Grenze Reichthümer erwerben wollen. Ueberhaupt setzt sich derjenige, der etwas als *Zweck* z. B. die Gesundheit um ihrer selbst willen will, keine Grenze. Nur das, was man als Mittel zum Zwecke sucht, wird, nemlich durch den Zweck selbst schon begrenzt, wie z. B. derjenige nur in einem gewissen Maße Besitz zu erwerben strebt, der denselben als Mittel betrachtet, um damit den Drang der Bedürfnisse des Lebens zu befriedigen.

Insoferne die *Lust* (delectatio) eine Bewegung des Begehrungs-Vermögens in sich selbst ist und zwar durch Thätigkeit (operatio) entsteht, selbst aber nicht so fast Thätigkeit, etwas Werdendes, als vielmehr etwas Gewordenes, somit Ruhe und Gefühl der Ruhe in dem, einem Wesen Entsprechenden ist: muß sie als ein Leiden, als eine *Leidenschaft* (passio) qualificirt werden.

Sie ist ihrer Natur nach *nicht an die Zeit gebunden*, denn in ihr ist kein Nacheinander. Sie bezieht sich nicht auf etwas erst zu Erlan-

gendes, sondern auf etwas bereits schon Erlangtes, somit auf das Ziel und Ende der Bewegung. Die Zeit aber ist das Maß für das Successive.[1]) Nur insoferne, als die Lust durch etwas der Succession, dem Wechsel und Wandel Unterworfenes bedingt ist, ist sie (somit nicht ihrem Wesen nach, sondern zufällig) in der Zeit.

Die Lust hat eine weitere Ausdehnung, als die Freude (gaudium). Erstere kömmt vernünftigen und unvernünftigen, letztere nur vernünftigen Wesen, und zwar nur in so ferne zu, als sie von ihrer Vernunft Gebrauch machen, weßwegen wir den Thieren nicht Freude zuschreiben.

Die Lust wurzelt im Begehrungs-Vermögen, jedoch nicht bloß im niederen, sinnlichen, sondern auch im höheren, dem Willen, daher Ps. XXXVI. von einer Lust, die man am Herrn hat, die Rede ist, und wir somit in Bezug auf diese Leidenschaft nicht etwa bloß mit den Thieren, sondern auch mit den Engeln des Himmels auf gleicher Linie stehen.

Es gibt also eine sinnliche und eine geistige Lust. Die sinnliche Lust findet zwar in der Regel mehr Anhänger, als die geistige, denn sie ist erregender, weil das Sinnliche mehr bekannt zu seyn pflegt, weil diese Art von Lust mehr modificirend auf das Körperliche wirkt, (was bei der geistigen Lust nur zufällig durch ein gewisses Ueberströmen des höheren Begehrens in das niedere geschieht) und weil sie aus diesem Grunde und auch noch darum, weil der Mensch darin ein Linderungs-Mittel gegen Leiden und Schmerz sucht, mehr gefühlt wird. Deßohngeachtet steht die geistige Lust viel höher, als die sinnliche. Denn die geistigen Güter selbst schon haben einen höheren Werth, als die leiblichen und werden darum auch (im Allgemeinen) höher geschätzt, daher z. B. die Menschen lieber den lockendsten Vergnügungen entsagen, als ihre Ehre und ihren guten Namen einbüßen wollen. Ueberdies ist die wahrnehmende, erkennende Kraft, durch welche die geistige Lust vermittelt wird, edler, als diejenige, durch welche wir uns die

[1]) Die heil. Schrift spricht diese Wahrheit aus, wenn sie die Lust in das ewige Leben, wo keine Zeit mehr ist, verlegt, wie Ps. XV., wo es heißt: Delectationes in dextera tua usque in finem. Aristoteles sagt, das Vergnügen sei nicht vergleichbar einem Baue, der nur allmählich sich vollendet, zuerst unvollständig und später erst vollständig ist, nicht dem Gehen, bei welchem Ausgang, Fortschritt und Ziel nicht ineinander fallen. Wollte man aber eine Vergleichung anstellen, so müßte man es mit dem mathematischen Punkte oder mit der Empfindung des Sehens vergleichen, denn dieses ist Etwas, was auf Einmal ganz und vollständig vorhanden ist. So ist auch die Lust in jedem Augenblicke ihrer Existenz ganz und vollständig vorhanden, also keine Bewegung, bei welcher eben eine Succession, ein Nacheinander ist. Man kann sich nur in einer gewissen Zeitdauer bewegen, aber in Einem einzigen Augenblicke vergnügen. Jede Empfindung aber (also auch die der Lust) entspringt aus einer Thätigkeit oder Wirksamkeit des empfindenden Sinnes in der Richtung zu dem empfundenen Gegenstande hin. Eth. X. 3. 4.

sinnliche Lust verschaffen. Der Geist steht über dem Sinne. Daher wollen die Menschen auch lieber des leiblichen, als des geistigen Auges beraubt seyn, da sie durch diese Beraubung den Thieren des Feldes gleich werden würden. Eine wahrhaft innige, vollkommene, dauernde Verbindung des erkennenden und fühlenden Subjekts mit dem ihm entsprechenden Objekte (worin eben die Lust besteht) kömmt nur durch die geistige Kraft zu Stande. Während der Sinn bei dem Aeußern und Zufälligen stehen bleibt, dringt der Geist bis zum Wesen der Sache vor und erforscht, nicht etwa bloß, was ein Ding zu seyn scheint, sondern, was es wirklich ist. Während der Sinn auf den Theil geht, geht der Geist auf das Ganze, während also dort z. B. beim Genusse von Speisen, bei der Fleischeslust, Succession ist, ist hier keine, sondern Totalität. Während die Sinnenlust vergänglich ist, weil an vergänglichen Dingen haftend, ist die geistige Lust unvergänglich, weil das Geistige nicht dem Loose der Vergänglichkeit überantwortet ist. Darum ruft der Psalmist (Ps. CXVIII.) aus: Quam dulcia faucibus meis eloquia tua super mel ori meo.

Es gibt natürliche und unnatürliche Lüste, je nachdem nemlich dieselben dem geistigen oder sinnlichen Wesen des Menschen entsprechen oder widersprechen. Indessen kann wegen vorhandener, bleibender Alteration oder Corruption das, was im Allgemeinen als unnatürlich zu bezeichnen ist, in individuo als natürlich erscheinen, wie es z. B. als natürlich erscheint, daß das warm gemachte Wasser erwärmt, (da es doch seiner Natur nach kalt ist und also nicht erwärmt). So scheint dem Fieberkranken (ganz entsprechend seinem speciellen Zustande) das Süße bitter, das Bittere aber süß; so pflegen Manche Erde oder Kohlen zu genießen, oder Menschenfleisch und thun dies als etwas natürliches, obwohl es an sich wider die menschliche Natur ist.

Die Lust hat nicht nur einen ihr widersprechenden Gegensatz an der Traurigkeit, sondern die Lust selbst kann zur Lust einen conträren Gegensatz bilden, obwohl sich die Lust zuletzt immer auf etwas Gutes bezieht, das Gute aber dem Guten nicht feindlich gegenüber steht. In Bezug auf die Tugend ist dies allerdings unmöglich, denn es gibt keinen conträren Gegensatz zwischen Tugend und Tugend. Aber zwei entgegengesetzte Laster lassen sich unschwer finden. (Daher ist auch z. B. die aus dem Geize stammende Lust im Widerspruch mit derjenigen, welche die Verschwendung gewährt.)

Was die Genesis der Lust anbelangt, so gibt es der Ursachen, durch welche sie erzeugt wird, mehrere. Vor Allem erscheint als solche eine gewisse naturgemäße, ungehemmte Thätigkeit. Denn zur Lust gehört, daß man ein entsprechendes Gut erlange und daß man das Be-

wußtseyn habe, dasselbe wirklich zu besitzen, und somit über dasselbe verfügen und davon Gebrauch machen zu können. Wenn man also wohl auch Lust an Muße und Ruhe hat, so ist dies nur der Fall, weil diese gleichsam der Schlußpunkt einer vorausgegangenen Thätigkeit sind. — Auch der Wechsel (motus, transmutatio) ist eine Quelle der Lust für Wesen, welche selbst dem Wechsel unterworfen sind, für welche nun dies, später etwas Anderes passend ist, die durch zu lange fortgesetzte Einwirkung des sie mit Lust erfüllenden Objectes ermüdet werden (daher durch das rechtzeitige Aufhören dieser Einwirkung neuerdings Lust erzeugt werden kann), welche von der Erkenntniß des Theiles zur Erkenntniß des Ganzen, von der unvollkommenen Erkenntniß zur vollkommenen fortschreiten, welche daher wünschen, daß z. B. in einer schönen Rede die Sylben der Worte vorüber fliegen und neue nachfolgen, um das Ganze zu vernehmen. Nur in Bezug auf ein unveränderliches Wesen, welches zugleich Alles mit Einem Blicke überblickt, muß der Wechsel von der Reihe der Ursachen der Lust und Freude ausgeschlossen werden. — Die Lust erfordert zwar die Gegenwart des dieselbe erzeugenden Gegenstandes. Allein diese Gegenwart kann nicht nur eine reelle, sondern auch eine intellectuelle sein, insoferne nemlich das Erkannte, wenigstens im Bilde, in dem Erkennenden ist. Daher kann auch die Hoffnung (welche außer der Erkenntniß eines erfreulichen Gegenstandes auch schon einen potentiellen Besitz desselben gewährt) und die Erinnerung eine Quelle der Lust werden, wie es auch die Schrift bezeugt: Memor fui Dei et delectatus sum. Ps. LXXVI. Spe gaudentes. Rom. XII. — Wie das Kalte manchmal Wärme erzeugt, so kann auch die Lust selbst aus ihrem Gegensatze, der Trauer, wovon der Psalmist (auf die aus ihr stammende Erquickung hinweisend) Ps. XLI. sagt: Fuerunt mihi lacrymae meae panes die et nocte, entspringen. Denn die Trauer kann mit dem Andenken an einen geliebten Gegenstand verbunden sein. Diese Erinnerung aber ist immer angenehm. Auch kann die Trauer zusammentreffen mit dem Gedanken, einem großen Uebel entkommen zu sein. In diesem Falle erzeugt die Erinnerung an betrübende Gegenstände, an Gefahren, Leiden und Krankheiten nicht nur keinen Schmerz, sondern eine um so größere Lust, je größer das Uebel war, dem man entgangen ist.[1]) — Insoferne fremde Thätigkeit uns zu einem Gute verhelfen, oder zum Bewußtseyn und zur Hochschätzung des bereits uns eigenen Guten bringen kann (daher die Menschen durch Ehre und Lob, ja selbst durch Schmeichelei so sehr erfreut zu werden pfle-

[1]) Die Wehmuth ist eine Mischung von Lust und Trauer, wobei erstere bei weitem vorschlagend sein muß, da die Wehmuth für den Menschen wohlthuend ist. Darum werden auch die Trauerspiele gerne gesehen.

gen), insoferne, im Lichte der Nächstenliebe betrachtet, das Gute, welches der Nächste vollbringt, gewissermaßen auch uns angehört: können, obwohl die Lust zunächst nur aus dem uns eigenen Guten entspringt, doch auch selbst fremde Handlungen eine Quelle der Lust für uns werden. — Auch das Wohlthun ist eine reiche Quelle der Lust. Denn was wir Andern, besonders Freunden Gutes erweisen, das muß vermöge des Bandes der Liebe, das uns mit ihnen verbindet, auch uns treffen. Das Wohlthun geht Hand in Hand mit der Hoffnung, um des Wohlthuns willen, Gutes zu erlangen, sei es von Gott oder von den Menschen. Hoffnung aber erzeugt Lust. Ueberdies ist bei dem Wohlthun das angenehme Bewußtsein eigenen Ueberflusses, oft auch süße, dem Wesen des Wohlthuenden entsprechende Gewohnheit. — Auch die Aehnlichkeit vermag Lust zu erzeugen, da sie eine gewisse Einheit zu bewirken pflegt. Nur wenn das richtige Maß überschritten wird, oder das fremde Gut sich feindlich dem eigenen Nutzen und Vortheil gegenüber stellt, pflegt diese Wirkung nicht einzutreten. So erzeugt das Uebermaß der Speisen Eckel an denselben. Der geschickte Handwerker wird etwa betrübt durch die Kunstfertigkeit seiner Zunftgenossen, aber nicht weil sie dasselbe Handwerk treiben, wie er, sondern, weil er fürchtet, durch ihre Geschicklichkeit um die bisher genossene Auszeichnung oder den erstrebten Gewinn gebracht zu werden. — Wer eine Wirkung sieht und die Ursache derselben entweder gar nicht, oder nur ungenügend erkennt, der staunt. Insoferne nun mit dem das Verlangen nach Erkenntniß erweckenden Staunen die Hoffnung verbunden ist, zur Erkenntniß des bisher nicht oder nur unvollkommen Erkannten wirklich zu gelangen, kann auch dieses Lust gewähren, um so mehr, als das Wunderbare auch durch den Reiz der Seltenheit anzieht und das Verlangen nach Erkenntniß und somit auch die Lust bei der Befriedigung desselben steigert. Daher ist das Wunderbare für die Menschen selbst in dem Falle ergötzlich, wenn es auch an und für sich ein unerfreulicher Gegenstand ist.

Nach Isaias LX: Videbis et afflues, et mirabitur et dilatabitur cor tuum, wirkt die Lust Erweiterung des Herzens. Im Lateinischen leitet sich delectatio, wofür auch der Ausdruck laetitia gebraucht wird, von latus, latitudo ab, weist also auf Ausdehnung, Erweiterung hin. Diese Erweiterung hat bei der Lust statt sowohl in Bezug auf die Erkenntniß, welche dem Menschen das Bewußtsein gibt, eine Vollkommenheit, somit geistige Zunahme erlangt zu haben, als auch in Bezug auf den Affect, welcher den die Lust erzeugenden Gegenstand freudig umfaßt und dadurch selbst an Ausdehnung gewinnt. — Auch Durst oder Sehnsucht, welche das Verlangen nach einem nicht, oder noch nicht vollkommen erlangten Gegenstande weckt oder den Eckel ausschließt, ist eine Wirkung der Lust,

indem z. B. die gleichsam nur dem Anfange nach gesetzte Lust nach ihrer eigenen Erfüllung strebt, derjenige etwa, welcher mit Entzücken einen Theil von einem Verse gehört hat, diesen ganz zu vernehmen verlangt, indem insbesondere die geistige Lust den Eckel, welcher die im Uebermaße genossenen sinnlichen Lüste zu begleiten pflegt, in dem Grade mehr ausschließt, als sie höher sich steigert. — Die Lust kann aber auch störend selbst auf das Geistige, auf die Vernunft wirken. Es gibt zwar eine Lust, welche selbst in Vernunftthätigkeit verläuft, wie z. B. die Betrachtung, das richtige Raisonnement ergötzen kann, wodurch die Vernunft sich nicht gehemmt, sondern vielmehr gefördert sieht. Anders aber verhält es sich bei den sinnlichen Lüsten. Diese können mehrfach den Vernunft-Gebrauch stören. Sie geben leicht der Aufmerksamkeit vorherrschend die Richtung nach den Gegenständen der Lust hin, ziehen in solcher Weise dieselbe von ihren eigentlichen Objecten ab und schwächen sie somit durch Zerstreuung, welche, obwohl die Lust zunächst nur das Begehrungs-Vermögen berührt, doch auch wegen der Einheit des menschlichen Geistes die erkennende Seite desselben trifft und sie entweder ganz oder wenigstens zum Theil in ihrer Thätigkeit hemmt. . Es gibt auch unnatürliche Lüste, welche geradezu wider die Vernunft laufen. Zudem pflegen die sinnlichen Lüste heftigere, körperliche Modificationen hervorzubringen, als die übrigen Leidenschaften, insoferne nemlich jenen die Macht und der Einfluß, welchen das Gegenwärtige mehr, als das Abwesende zu üben vermag, zur Seite steht. Wegen der innigen Verbindung aber des Körperlichen mit dem Geistigen muß jeder Mißton im Niederen seinen Nachklang auch im Höheren finden, wie dieses auch wirklich oft sichtbar z. B. bei den Trunkenbolden hervortritt. — Sonst aber hat die Lust auch die wohlthätige Wirkung, daß sie die Thätigkeit des Menschen unterstützt und steigert, indem sie ihm neue Zwecke, neue Güter, die zu erstreben sind, zeigt, und seinen Eifer und seine Aufmerksamkeit spornt, denn das, was wir mit Lust thun, pflegen wir mit größerem Fleiße, als gewöhnlich, zu vollbringen.

Die Stoiker behaupten, alle und jede Lust sei böse, die Epikuräer entgegen sagen, daß die Lust an und für sich, somit in jedem Falle gut sei. Beides ist falsch. Jene irren, weil sie nicht den Sinn von der Intelligenz und somit auch die geistige Lust nicht von dem sinnlichen Gelüsten unterscheiden und durch die Betrachtung der Neigung der Menschen zu unmäßigen Genüssen sich verleiten lassen, alle Lust zu verwerfen; was aber bei ihnen durchaus nur der Theorie, nicht der Praxis angehört, so daß sie dasjenige, was sie mit Worten lehren, im Leben und durch die That immer wieder verläugnen. Insoferne die Lust Ruhe des Begehrungs-Vermögens in dem Gegenstande der Liebe ist, muß dieselbe, wenn dieser Gegenstand gut ist und die

Ruhe nicht wider die Vernunft läuft, selbst gut sein, sollte auch dabei, wie z. B. beim Schlafe, momentan der Vernunftgebrauch unterbrochen werden. Denn auch dieses ist nicht wider die Vernunft, sondern derselben entsprechend. Wenn aber jene Ruhe der Vernunft widerspricht, so ist die Lust als böse zu qualificiren. Es ist das Angenehme nicht seiner Natur nach schon identisch mit dem moralisch Guten, denn dieses richtet sich nach den Forderungen der Vernunft, jenes aber nach den Forderungen des Begehrungs-Vermögens. Wenn daher auch Alle nach Lust streben, so folgt daraus noch nicht, daß dieselbe immer und in jedem Falle auch gut sei, denn es wird oft für gut gehalten, was nicht gut ist (die Lust aber qualificirt sich nach ihrem Gegenstande), oder es ist Etwas im Geistigen, wie im Sinnlichen nicht an sich, sondern nur relativ gut wegen besonderer Disposition des Individuums, wie z. B. für den Kranken oft Gifte verordnet werden, die sonst der Complexion des Menschen nicht zusagen. Die Lust kann also gut oder böse sein, daher wir in der heil. Schrift lesen: Delectare in Domino. Ps. XXXVI; aber auch: Qui laetantur, cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis. Prov. II.

Die Lust ist einer Steigerung fähig. Im XV. Psalm ist die Rede von der Lust in ihrer Vollkommenheit, wenn es heißt: Adimplebis me laetitia cum vultu tuo, delectationes in dextera tua usque in finem. Plato, welcher übrigens weder auf die Irrwege der Stoiker, noch auf die der Epikuräer gerathen ist, hat geläugnet, daß es in dieser Beziehung eine Vollkommenheit gebe. Er faßte die Lust nur als Werden und Wechsel, in welchem Falle sie auch die Natur des Vollkommenen nicht an sich haben könnte. Insbesondere auf dem geistigen Gebiete aber erweist sich jene Behauptung als durchaus falsch, indem man z. B. nicht bloß am werdenden Wissen (während man dasselbe sich aneignet), sondern auch an der Betrachtung der bereits errungenen Wissenschaft sich ergötzen kann. Die Lust ist also einer Vervollkommnung fähig und sie erreicht die höchste, dem Menschen mögliche Stufe, wenn sie demjenigen, der durch sich selbst gut ist und der Allen Gutes mittheilt, wenn sie Gott sich zuwendet. Das höchste Gut ist an sich allerdings keiner Steigerung fähig, sonst wäre es das höchste Gut nicht, allein die Menschen sind eines geringeren oder mehr gesteigerten Genusses in Bezug auf dasselbe fähig, somit gibt es auch eine Vervollkommnung ihrer Lust.

Nicht zwar die im niederen, wohl aber die im höheren Begehrungs-Vermögen wurzelnde Lust gibt uns einen Maßstab zur Beurtheilung der Moralität eines Menschen an die Hand. Wer am Guten Lust hat, der ist gut, wer am Bösen sich ergötzt, der ist böse. Denn die Moralität gründet im Willen. Ob der Wille gut oder bös sey, das erkennt man aus der Beschaffenheit seines Zweckes; das aber wird als dessen

Zweck erachtet, worin der Wille seine Ruhe sucht. Die Ruhe des Willens nun und jeglichen Begehrens ist die Lust, deren Beschaffenheit somit über die Beschaffenheit des an ihr haftenden Willens entscheidet.

Die Erlangung des für mich Guten und das Bewußtseyn um den Besitz desselben erzeugt in mir Lust. Auf ähnliche Weise entsteht der Schmerz an dem für mich Schlimmen. Das relativ Gute und Böse aber gehört zu den Objekten des Begehrungs-Vermögens. Im Begehrungs-Vermögen wurzelt somit, sowie die Lust, so auch der Schmerz, den darum mit Recht Virgilius, wie der hl. Augustinus bemerkt, als Erregung des Begehrungs-Vermögens bezeichnet und daher den Leidenschaften beizählt, wenn er schreibt: Hinc metuunt, cupiunt, gaudentque, dolentque. Wenn man übrigens auch von körperlichen Schmerzen spricht, so ist es doch nicht der Leib, welcher Schmerz empfindet, sondern die Seele mit ihrem höheren oder niederen Begehrungs-Vermögen. Die Ursache des Schmerzes mag immerhin als im Leibe vorhanden angenommen werden, die Bewegung des Schmerzes selbst aber fällt ganz in die Seele hinein, daher man auch nicht von Schmerzen eines entseelten Leibes spricht.

Die Trauer (tristitia) ist zwar innig verwandt mit dem Schmerze (dolor), daher der Apostel beide Ausdrücke zusammenstellt und schreibt: Tristitia est mihi magna et continuus dolor cordi meo. Rom. IX. Indessen besteht doch zwischen beiden ein Unterschied. Die Trauer bezieht sich auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, der Schmerz aber nur auf Gegenwärtiges.

Die Lust, welche einen Gegensatz zur Trauer und zum Schmerze bildet, ist im Allgemeinen stärker, als der Schmerz und die Trauer, indem das Gute (die Ursache der Lust) in der Regel mächtiger auf den Menschen wirkt, als das Schlimme (die Ursache des Schmerzes und der Trauer). Denn das Gute kann ohne Dissonanz seyn, das Schlimme aber (welches gleichsam an dem Guten haftet und durch dasselbe bedingt ist) nicht ohne irgend eine Consonanz. Jenes wirkt also mit der Macht des Ungetheilten, in sich Ganzen, dieses gleichsam nur in sich selbst gebrochen und getheilt. Nur zufällig also, wegen besonderer Verhältnisse und Umstände, könnte Schmerz und Trauer eine intensiv stärkere Wirkung auf den Menschen ausüben, als die Lust.

Der Schmerz kann ein äußerer seyn, oder ein innerer, insoferne er nemlich unmittelbar die physische, oder die psychische Seite des Menschen berührt. Dieser ist größer als jener. Er erscheint als größer, man mag auf das Begehrungs-Vermögen, oder auf die Erkenntniß Rücksicht nehmen. Durch den inneren Schmerz nemlich wird das Begehrungs-Vermögen unmittelbar, durch den äußern nur mittelbar (nemlich durch das

Medium des Leibes hindurch) berührt. Bei dem inneren Schmerze ist höhere Erkenntniß, nemlich durch die Vernunft und Imagination, bei dem äußeren Schmerze aber nur sinnliche Wahrnehmung. Wie die Vernunft über dem Sinne, so muß auch der innere Schmerz über dem äußeren stehen. Dem inneren Schmerze kommt daher auch mehr der Charakter der Universalität zu, er ist mehr ausgedehnt, als der äußere, wie auch die Vernunft weiter reicht, als der Sinn, da alles Sinnliche Vernunft-Objekt seyn kann, während das Vernünftige nicht Gegenstand des Sinnes ist.

Es lassen sich mehrere, insbesondere vier Arten der Trauer unterscheiden. Dem Objekte nach wird die nach Außen gerichtete Trauer, welche fremdes Leiden gleichsam zum eigenen macht, zum Mitleid (misericordia); wenn sie aber das fremde Glück als eigenes Unglück betrachtet, wird sie zum Neide (invidia). Der Wirkung nach erscheint die Trauer als Angst (axietas), in so ferne sie die Seele so herabdrückt, daß dieselbe keinen Ausweg mehr zu finden glaubt, als Lähmung (acidia) aber stellt sie sich dar, wenn sie selbst den Gebrauch der äußern Organe hemmt.

Wie die Lust mehr aus dem gegenwärtigen, als aus dem abwesenden, gehabten oder erst künftigen Guten: so entspringt auch der Schmerz und die Trauer mehr aus dem gegenwärtigen, als aus einem abwesenden Uebel. Nicht so fast also das verlorne Gute, als das sich aufdringende Uebel ist die Quelle des Schmerzes und der Trauer. — Auch aus der Concupiscenz können beide hervorgehen. Diese neigt sich allerdings ihrer Natur nach dem Guten zu. Allein der Liebe zum Guten steht der Haß gegen das Schlimme zur Seite. Dieser aber erzeugt Schmerz. Ueberdies kann das Streben nach dem Guten auf Hindernisse stoßen, was gleichfalls Schmerz und Trauer zur Folge hat. Zwar fällt das Begehrte in die Zukunft, aber das Hinderniß, welches der Erlangung des Guten sich entgegenstellt und den Schmerz erzeugt, ist gegenwärtig, vermag also mit der ganzen Macht des Gegenwärtigen das Begehrungs-Vermögen schmerzlich zu stimmen. — Insoferne das Gute wesentlich Harmonie und Einheit ist und daher nur jenes Wesen sich glücklich fühlen kann, welches all dasjenige in sich vereinigt, was zu dessen Vollkommenheit gehört: so muß jede Störung der Einheit nothwendig Schmerz und Unlust erzeugen. Dies wäre unter Anderm auch der Fall, wenn irgend eine überlegene Gewalt einem Wesen eine seiner Neigung widersprechende Richtung geben wollte. Nur dann, wenn eine solche Gewalt die Neigung selbst zum Umschlagen gebracht hätte, so daß sie nicht mehr wider die einwirkende Gewalt anstrebt, sondern mit ihr dieselben Wege zu gehen geneigt wäre, würde Unlust und Schmerz nicht die Folge eines solchen Einflusses seyn.

Was die Wirkungen anbelangt, so treten Schmerz und Trauer

der Erkenntniß hemmend in den Weg, drücken die Seele nieder, lähmen die Thätigkeit und üben einen nachtheiligeren Einfluß selbst auf den Körper aus, als die übrigen Leidenschaften. Alle psychischen Kräfte wurzeln in der Einen Essenz der Seele. Wenn daher die Aufmerksamkeit der Seele mächtig auf die Thätigkeit einer Potenz sich hingewiesen sieht, muß sie nothwendig von der einer andern sich ablenken, denn die Eine Seele kann zuletzt nur Eine Intention haben. Was also die ganze Aufmerksamkeit der Seele, oder dieselbe doch vorzugsweise auf sich zieht, das findet sich nicht freundlich zusammen mit etwas Anderm, was gleichfalls gespannte Aufmerksamkeit erheischt. Empfindlicher Schmerz aber nimmt die Aufmerksamkeit der Seele gar sehr in Anspruch, denn jedes Ding wehrt sich mit aller Kraft gegen seinen conträren Gegensatz. Zur Erwerbung neuer Kenntnisse nun gehört große Aufmerksamkeit, die man bei intensiv starkem Schmerze nicht wohl haben kann. Daher kann durch denselben selbst die Betrachtung desjenigen, was man sich schon angeeignet hat, gestört werden. Indeß richtet sich diese Wirkung des Schmerzes nach der Kraft des Ringens und Strebens nach Erkenntniß und ist daher nicht bei Allen gleich. So sagt der heil. Augustinus, daß er einmal mehrere Tage hindurch durch heftigen Zahnschmerz gehindert war, Neues zu erlernen, daß er aber doch in dieser Zeit das bereits Erlernte bei sich durchgehen konnte. Wenn daher auch mäßige Trauer und unbedeutender Schmerz sogar die Erwerbung von Kenntnissen fördern können, weil sie die Seele vor Zerstreuung bewahren, so wird doch heftiger Schmerz in dieser Hinsicht hemmend wirken. — Die Trauer entsteht durch die Gegenwart eines Uebels. Insoferne nun dieses wider die freie Willensbewegung läuft und die Seele hindert, dessen zu genießen, was sie will, wirkt die Trauer wie ein schweres, niederdrückendes Gewicht, was in einem so hohen Grade geschehen kann, daß totale Regungslosigkeit die Folge davon ist, wenn nemlich alle Hoffnung, des Uebels los zu werden, aufgegeben wird. Wird nun aber auch, wenn diese Hoffnung lebhaft auftaucht, in manchen Fällen durch die Trauer die Thätigkeit nicht gehemmt, sondern gesteigert, so gilt doch im Allgemeinen, daß wir dasjenige besser thun, was wir mit Lust, als dasjenige, was wir mit Unlust vollbringen, weil die Trauer, wenn sie nicht Grund und Ursache der Thätigkeit, sondern auf die Thätigkeit selbst gerichtet ist, nothwendig hemmend wirkt. — Die nachtheiligen Wirkungen des Schmerzes und der Trauer auf den Körper sind in den heil. Schriften ausgesprochen, wenn es z. B. heißt: Animus gaudens aetatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa. Prov. XVII. Sicut tinea vestimento et vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori. Prov. XXV. A tristitia festinat mors. Eccl. XXXVIII. Das Leben ist Bewegung. Die dem

Menschen zuträgliche Bewegung aber geht vom Centrum zur Peripherie. Jene Leidenschaften also, welche (wie z. B. die Liebe, das Verlangen) eine Bewegung des Begehrungsvermögens erzeugen, bei welcher etwas erstrebt wird, diese fördern die natürliche Lebensströmung und schaden nur durch das Uebermaß. Die Trauer aber bewirkt durch die ihr innewohnende, vor dem Uebel zurückweichende, constringirende Kraft eine jener centrifugalen gerade entgegengesetzte Bewegung. Sie schadet also der natürlichen Lebensströmung nicht etwa bloß durch das Uebermaß, sondern selbst durch die Art der ihr eigenthümlichen Bewegung. Das Sinnliche ist aber im Menschen so innig mit dem Geistigen verbunden, daß die geistigen Zustände nothwendig einen Einfluß auf das Befinden des Leibes üben müssen. Eine der vitalen Bewegung widerstrebende Leidenschaft, wie die Trauer, wird daher auch in der sinnlichen Sphäre höchst störend, ja störender, als die übrigen Leidenschaften, in die der menschlichen Natur zuträgliche Bewegung, welche vom Mittelpunkt (dem Herzen) in die Peripherie (in die Glieder) geht, eingreifen und somit in Bezug auf das leibliche Wohl die größten Nachtheile bereiten.

Zu den Heilmitteln des Schmerzes und der Trauer gehört die Lust, welche einen Gegensatz zu beiden bildet und sich zu ihnen verhält, wie die Ruhe zur Ermüdung. Aus diesem Grunde schaffen bei Trauer und Schmerz auch Thränen, Seufzer und im Worte sich formulirende Klagen Linderung, denn in allem diesem ist eine dem Zustande und der Lage des Trauernden entsprechende Thätigkeit. Jede der individuellen Lage und der besonderen Disposition eines Menschen zusagende Thätigkeit aber erzeugt Lust, wodurch eben der Schmerz gelindert wird. Dazu kommt noch, daß in diesem Falle das Uebel nicht im Innern beschlossen bleibt, sondern in der eben angegebenen Weise gleichsam nach Außen gestoßen wird und daher nicht mehr die ganze, ungetheilte Aufmerksamkeit der nun auch nach Außen gewendeten Seele auf sich zu ziehen vermag. Jede Schwächung der Aufmerksamkeit der Seele aber bringt Linderung des Schmerzes. — Die Theilnahme von Freunden erweckt die Vorstellung, daß Andere mit uns die niederdrückende Last der Leiden gemeinschaftlich zu tragen bereit seyen und daß sie uns lieben. Die Wirkung eines solchen Bewußtseyns aber muß Lust und Freude und somit gleichfalls Linderung unseres Schmerzes und unserer Trauer seyn. — Die Betrachtung der himmlischen Dinge erzeugt die höchste Lust, daher vermochten manche Martyrer unter den fürchterlichsten körperlichen Schmerzen zu jubeln und zu frohlocken, indem die Lust, welche sie empfanden, weit größer war, als die Pein, welche sie an ihrem Leibe erduldeten. — Der Schlaf, das Bad erzeugen nicht bloß Lust, welche den Schmerz an und für sich schon lindert, sondern tragen auch dazu bei, der bei dem Leidenden auf falsche Bahn gerathenen Lebensströmung

wieder die rechte Richtung zu geben, und werden in solcher Weise ein Linderungsmittel bei Schmerz und Trauer.

Die Trauer und der Schmerz ist zwar an sich immer vom Bösen, insoferne dabei die Seele durch irgend ein Uebel gequält wird. Indessen müssen beide doch auch in gewisser Hinsicht *als gut* bezeichnet werden. Ihre Wirklichkeit läßt auf die Güte der Natur, auf waches Gefühl und rege Widerstandskraft schließen, deren Abgang offenbar ein Uebel wäre, daher (das Betrübende einmal als vorhanden vorausgesetzt) das Nichttrauern (welches nur im Mangel an Gefühl oder an Erkenntniß wurzeln könnte) als schlimm, das Trauern aber, wenigstens als verhältnißmäßig gut erscheint. Aber nicht bloß physisch, sondern auch *sittlich gut* (bonum honestum) kann die Trauer seyn. Die Trauer ist verbunden mit Erkenntniß des Uebels und mit Widerstand gegen dasselbe. Bei der innern Trauer aber gründet die Erkenntniß in der richtigen Entscheidung der Vernunft, der Widerstand gegen das Böse aber in dem wohlgeordneten, das Böse verabscheuenden Willen. Aus dieser doppelten Wurzel aber (nemlich aus rechter Erkenntniß und rechtem Willen) sproßt auch das Sittliche hervor. Daher kann die Trauer allerdings die Natur des sittlich Guten an sich tragen, wie ihr dieser Charakter auch zugeschrieben wird bei Math. V, wo es heißt: Beati, qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur, da der Lohn des ewigen Lebens nur den sittlich Guten zu Theil wird. — Auch selbst *nützlich* (bonum utile) kann die Trauer seyn, indem sie vermöge der ihr innewohnenden Widerstandskraft gegen das Böse bewirkt, daß der Mensch das an sich Böse z. B. die Sünde, sowie dasjenige, was ihm wenigstens eine Gelegenheit zum Bösen werden könnte z. B. die zeitlichen Güter, mit desto mehr Energie flieht. — Es ist daher verkehrt, die Trauer und den Schmerz (welche nur bös werden durch das Uebermaß oder dadurch, daß sie nicht auf Böses, sondern auf Gutes als solches gerichtet sind) schlechthin als ein Uebel, oder gar *als das größte* Uebel zu bezeichnen. Denn bezieht sich die Trauer, der Schmerz auf etwas wahrhaft Schlimmes, so wäre das Nichterkennen desselben als eines Uebels, oder das Nichtzurückstoßen desselben doch noch ein größeres Uebel, als die Trauer. Bezieht sich aber die Trauer auf nur scheinbar Böses, was aber in Wirklichkeit gut ist, so wäre der totale Abfall vom wahrhaft Guten z. B. durch die Verzweiflung ein größeres Uebel, als die Trauer. In keinem dieser beiden Fälle (und nur diese sind möglich) erscheint somit die Trauer und der Schmerz als das größte Uebel.

Ein Blick auf das Objekt der *Hoffnung* läßt erkennen, daß diese eine eigene, von den übrigen Leidenschaften *verschiedene Leidenschaft* sey. Die Hoffnung unterscheidet sich von der *Furcht*, indem diese auf ein Uebel, jene auf etwas Gutes gerichtet ist; von der *Freude*, indem es sich bei

dieser um ein gegenwärtiges, bei jener um ein künftig erst zu erlangendes Gut handelt; von dem Verlangen, welches auf ein künftiges Gut geht, ohne daß dabei auf die Schwierigkeit, es zu erlangen, Rücksicht genommen wird, während die Hoffnung ein Gut zum Gegenstande hat, welches man nicht so leicht, ohne alle Schwierigkeit und nach Belieben sich verschaffen kann; von der Verzweiflung, indem bei der Hoffnung jene Schwierigkeit doch nicht so groß erscheint, daß die Erlangung des erstrebten Gutes als unmöglich erachtet wird, so daß also die Hoffnung von der Verzweiflung verschieden ist, wie die Annäherung an ein gewisses Ziel sich unterscheidet von der entgegengesetzten Bewegung, nemlich von der Entfernung von demselben. Wenn daher auch die Hoffnung z. B. das Verlangen (desiderium) voraussetzt, wie alle Leidenschaften des Zornes (irascibilis) [1]) die der Begierde (concupiscibilis) zur Voraussetzung haben: so fällt sie doch nicht mit ihrer Voraussetzung als identisch zusammen.

Die Hoffnung gehört vorzugsweise dem Begehrungs-Vermögen an, denn bei der Hoffnung ist eine Bewegung von Innen nach Außen, eine Bewegung des Hoffenden gegen die gehofften Dinge hin, so daß also gleichsam der Hoffende in dem Gehofften ist. Diese Art Bewegung aber ist dem Begehrungs-Vermögen eigen. Indessen bleibt auch die Erkenntniß-Kraft bei der Hoffnung nicht unberührt, obwohl bei der Erkenntniß vermöge einer der Bewegung des Begehrungs-Vermögens entgegengesetzten Bewegung das Erkannte in dem Erkennenden ist. Die Erkenntnißkraft stellt dem Begehrungs-Vermögen ihren Gegenstand vor und wirkt so auf die Erregung desselben überhaupt und die Art ihrer Bewegung insbesondere; sie gibt Vertrauen (fiduciam), indem sie zeigt, daß die verfügbaren Kräfte und Mittel in keinem Mißverhältnisse zu den vorhandenen Schwierigkeiten stehen; wenn aber zur Realisirung der Hoffnung fremde Hilfe nothwendig ist, so erweckt sie Erwartung (exspectationem).

Was die Genesis der Hoffnung anbelangt, so entspringt dieselbe aus der Liebe, denn sie entsteht durch den Hinblick auf irgend etwas Gutes, welches unser Verlangen erweckt. Auch die Erfahrung kann Quelle der Hoffnung werden, insoferne sie dem Menschen das Bewußtseyn, oder wenigstens die Meinung gewährt, für die Verwirklichung derselben hinreichende Kräfte zu besitzen, und indem sie wirklich auch die Gewandtheit und Tüchtigkeit steigert und somit sichere Aussicht gibt, das Gehoffte erlangen zu können.

---

[1]) Zum Behufe richtigen Verständnisses dieser Bezeichnung weisen wir auf 1. 2. q. 46. a. 1. hin, wo es heißt: Vis irascibilis denominatur ab ira, non quia omnis motus hujus potentiae sit ira, sed *quia ad iram terminantur* omnes motus hujus potentiae, et inter alios ejus motus iste est manifestior.

Darum kann selbst auch der Mangel an Erfahrung Hoffnung erzeugen, indem der Unerfahrne unschwer Etwas für möglich hält und daher, ohne die sich entgegenstellenden Hindernisse hinlänglich zu würdigen, leicht Hoffnung schöpft. Aus diesem Grunde pflegen junge Leute voll Hoffnung zu seyn. Denn abgesehen davon, daß die jugendliche Begeisterung weit ausgreift und bei dem Jüngling Alles auf die Zukunft gestellt ist, fehlt hier die durch die Wirklichkeit oft enttäuschte, die dem eigenen Wünschen und Wollen sich entgegenstemmenden Hemmnisse erwägende Erfahrung. Aus dieser Quelle kommt auch die Hoffnungs-Ueberschwenglichkeit der Trunkenen, der Thoren, der Unüberlegten aller Art. Alle diese sind in der That schwach und sollten somit wenig Hoffnung haben, aber sie haben kein Bewußtseyn dieser ihrer Schwäche, halten sich vielmehr für stark, ein Wahn, der sie zur Hoffnung aufregt.

Die Hoffnung ist ein Mittel, die Thätigkeit zu heben, wie der Apostel sagt: Qui arat, debet arare in spe fructus percipiendi. I Cor. IX. Das der Hoffnung beigegebene Bewußtseyn um die Schwierigkeit, welche der Erlangung des gehofften Gutes sich entgegenstellt, fordert zur Achtsamkeit auf, wobei der Glaube an die Möglichkeit der Realisirung der Hoffnung das Streben nicht ermatten läßt. Die Hoffuung erzeugt überdies als Frucht Lust, welche an sich schon fördernd auf die Strebsamkeit wirkt.

Die Furcht berührt zunächst das Begehrungs-Vermögen, übt auch auf das Leibliche eine Macht aus, ist die Wirkung eines activen Princips, somit ein Leiden, eine Leidenschaft, und da sie ein eigenes Object hat, nemlich ein zwar zukünftiges, aber schwer vermeidliches Uebel, eine besondere, von andern Leidenschaften verschiedene Leidenschaft.

Nur da, wo Erkenntniß ist (also bei Wesen, welche mit einem höheren oder niederen Erkenntniß-Vermögen ausgestattet sind) ist Furcht möglich. In der Sphäre der bewußtlosen Natur gibt es somit keine Furcht.[1])

Gegenstand der Furcht ist irgend ein Uebel, denn das Begehrungs-Vermögen setzt sich bei der Furcht in keine nach Etwas strebende, somit einem gesuchten Objecte (dem Guten) sich annähernde, sondern in eine rückläufige, fliehende Bewegung. Das aber, vor welchem das Begehrungs-Vermögen zurückweicht, ist ein Uebel. Allerdings kann auch das Gute manchmal Gegenstand der Furcht sein, aber nur insoferne es zu dem Schlim-

[1]) Wenn Rousseau lobend bemerkt, daß der Wilde ohne Furcht sterbe, während die Christen den Tod fürchteten, so vergißt er, daß der verwilderte Mensch an der Grenze des Naturgebietes steht, auf welchem nur deßwegen keine Todesfurcht, weil keine Reflexion ist.

men in einem ursächlichen Verhältnisse steht. Darum kann man Gott, obwohl er das höchste Gut ist, fürchten, weil er den Menschen durch geistige und leibliche Strafen züchtigen kann. Somit wird auch hier nicht eigentlich das Gute, sondern das Schlimme gefürchtet. Im Uebrigen muß das Eintreten des Uebels vorhergesehen und dasselbe als nahe bevorstehend erkannt werden, sonst entsteht keine Furcht. Darum fürchten die Menschen den Tod, obwohl sie gewiß wissen, daß sie sterben werden, nicht, weil sie ihn nicht für so nahe halten. Ebenso wenig fürchten sie den Tod, der ihnen von Andern heimlich bereitet wird, denn sie wissen nichts von der Gefahr, die sie bedroht. Was die Schuld anbelangt, so ist dieselbe, obwohl ein Uebel, doch an sich kein Gegenstand der Furcht, da diese auf ein nicht leicht vermeidliches, künftiges Uebel geht. Aus diesem Grunde kann dasjenige, was vom eigenen Willen des Menschen abhängt und somit in seine Macht gegeben ist (und dies ist der Fall bei der Schuld) nicht fürchterlich sein. Die Furcht hat eine äußere Ursache ihrer Existenz, kommt daher nicht vom eigenen Willen, wie die Schuld. Wenn aber doch in dieser Hinsicht Furcht entsteht, so bezieht sich dieselbe auf die Verführung, die etwa von Andern uns droht, oder auf eine Folge der Schuld, nemlich auf die Strafe, in welchen beiden Fällen eine äußere Ursache vorhanden ist. Wie die Liebe geliebt, die Trauer betrauert werden kann: so kann auch die Furcht selbst gefürchtet werden, insoferne sie nemlich durch eine äußere Ursache hervorgebracht wird. Am fürchterlichsten aber ist für den Menschen das Plötzliche und Unerwartete, denn nicht nur erscheint dasselbe als ein größeres Uebel, als es sich bei näherer Betrachtung, wenn diese gegönnt wäre, darstellen würde, sondern es wird hiebei auch die Möglichkeit hinweggenommen, Mittel zur Abwehr des Uebels vorzubereiten. Noch mehr aber steigert sich das Uebel (und somit erscheint dieses Uebel auch als noch fürchterlicher), wenn es ein solches Mittel, das Uebel, wenn es einmal eingetreten ist, zu beseitigen, gar nicht gibt (wie dies z. B. bei den Höllenstrafen der Fall ist).

Die Furcht wurzelt in der Liebe, denn man fürchtet nur, daß man das, was man liebt, wenn man es bereits erlangt hat, verlieren, oder, wenn man es hofft, nicht erlangen möchte.[1])

Diese Leidenschaft wirkt constringirend, beengend im Geistigen, wie im Leiblichen, denn sie beruht auf wirklicher oder wenigstens vermeintlicher Schwäche. Schwache Kräfte aber reichen nicht weit, haben vielmehr einen

---

[1]) Cf. Expos. in Ps. XVIII.: Omnis timor ex amore causatur, quia illud timet homo perdere, quod amat.

engen Spielraum. Im Gefolge der Furcht ist auch Rathlosigkeit, weil dieselbe dadurch, daß sie die Dinge als größer oder kleiner erscheinen läßt, als sie wirklich sind, das Urtheil trübt. Indessen treibt doch die Furcht auch an, Rath, da man ihn bei sich selbst nicht finden kann, bei Anderen zu suchen. Insoferne nun in solcher Weise die Furcht den Menschen sorgfältig und aufmerksam macht, kann sie selbst (wenn sie sich nicht zu hoch steigert, so daß dadurch die Vernunft getrübt wird) die Thätigkeit für das Gute fördern, daher uns der Apostel auffordert, mit Furcht und Zittern unser Heil zu wirken. Phil. II.

Den Gegensatz zur Furcht bildet die Kühnheit (audacia), welche, während die Furcht vor dem bevorstehenden Uebel zurückweicht, im Gefühle eigener, wirklicher oder vermeintlicher Kraftüberlegenheit demselben muthig entgegen geht. Sie ist begleitet von der Hoffnung. Da sie indessen mit einer gewissen Unüberlegtheit verbunden ist, so ist sie weniger ausdauernd. Sie sieht sich vielleicht bald von Gefahren betroffen, welche nicht vorausgesehen wurden. Die Kühnheit unterscheidet sich dadurch vom Starkmuth (fortitudo), welcher nur nach umfassender Ueberlegung, auf ein richtiges Urtheil der Vernunft gestützt, der Gefahr sich unterzieht und somit nicht vom Unvorhergesehenen sich überrascht sieht, vielmehr die Gefahren vielleicht nicht einmal so groß findet, als er dieselben vorher sich ausgelegt hat. Während also der Kühne von Vorne herein scharf zugreift, in der Folge aber gerne nachläßt, scheint der Starkmüthige vielleicht anfangs lässig zu seyn, beweist aber in der Folge viel mehr Ausdauer.

Der Zorn ist eine besondere Leidenschaft (specialis passio), daher man auch einen eigenen Ausdruck dafür hat. Er entbrennt indessen nur dann, wenn Trauer, Verlangen und Hoffnung, sich rächen zu können, vorhanden ist, daher es bei Verletzungen, die von mächtigen hochgestellten Personen ausgehen, gewöhnlich bei der Trauer sein Bewenden hat, da keine Hoffnung vorhanden ist, Rache nehmen zu können. Aus dem oben angeführten Grunde hat der Zorn auch keinen Gegensatz außer sich, weil er die Gegensätze (Hoffnung und Trauer) in sich einschließt, wie z. B. die Mittelfarben auch die Gegensätze, nemlich die einfachen Farben, aus welchen sie entstehen, in sich einschließen, sie also nicht nach Außen zu Gegensätzen haben können.

Der Zorn ist somit eine, gewissermaßen aus entgegengesetzten Leidenschaften zusammengesetzte Leidenschaft. Er geht also eben sowohl auf das Gute (nemlich die Rache, welche ein Akt der Gerechtigkeit seyn kann und als etwas Gutes, ja Ergötzliches erstrebt wird), als auch auf ein Uebel (als welches derjenige erscheint, an welchem, als dem verletzenden Theil, man

Rache nehmen will).[1]) Während also andere Leidenschaften, das Verlangen, die Hoffnung, die Lust, die Trauer ꝛc. einfach auf Gutes oder Schlimmes gerichtet sind: bezieht sich der Zorn auf ein Objekt, insoferne es gut, auf ein anderes, insoferne es böse ist. Hieraus erhellt zugleich, daß die Leidenschaft des Zornes nicht den begehrenden Leidenschaften (passionibus concupiscibilis) beigezählt werden könne.

Bei dem Zorn, welcher wesentlich ein Verlangen nach Rache ist, kann Vernunft seyn, indem nemlich durch Vergleichung der Verletzung mit der zu verhängenden Strafe das richtige Verhältniß zwischen beiden gesucht und hergestellt wird, was eben Sache der Vernunft ist.

Nur zwischen Solchen kann Zorn entstehen, welche in einem rechtlichen Verhältnisse zu einander stehen, somit gegen einander Gerechtigkeit (im weiteren Sinne des Wortes) üben, oder Ungerechtigkeit begehen können. Denn Rache nehmen ist ein Akt der Gerechtigkeit, Jemanden verletzen, Ungerechtigkeit. Beides kömmt beim Zorne vor, so daß also der Zorn in dieser doppelten Hinsicht ein Rechtsverhältniß zur Voraussetzung hat. Daher gibt es, streng genommen, keinen Zorn gegen unvernünftige, Wesen, weil diese keine Ungerechtigkeit gegen uns zu begehen vermögen.[2]) Ebenso wenig mag der Mensch in einem andern, als im metaphorischen Sinne sich selber zürnen.

Was die Ursachen des Zornes anbelangt, so hat derselbe immer eine Thatsache oder wenigstens eine Unterlassung zur Voraussetzung, welche unmittelbar oder mittelbar (zunächst vielleicht die Freunde und Angehörigen oder überhaupt einen werth und theuer gewordenen Gegenstand berührend) gegen denjenigen gerichtet ist, in welchem der Zorn entsteht. Sonst lassen sich alle Ursachen des Zornes auf eine Einzige zurückführen, nemlich auf eine gewisse Geringschätzung (parvipensio), welche der Erzürnte von irgend einer Seite her erfahren hat, oder erfahren zu haben glaubt. Je mehr eine solche Geringschätzung in den Vordergrund tritt, desto leichter ent-

---

[1]) Zu den Worten des Ps. IV.: Irascimini et nolite peccare macht der heil. Thomas in seinem Commentar zu diesem Psalme folgende Bemerkung: Hoc intelligitur *tribus modis.* Primo de ira inordinata q. d. permittitur vobis, quod motus iracundiae surgat in vobis, non tamen perducatis iracundiam ad actum peccati, „sol non occidat super iracundiam vestram.“ Ephes. IV. Secundo sic: Irascimini sc. contra vestra peccata. „Indignatio mea ipsa auxiliata est mihi.“ Isai. LXIII. „Et nolite peccare“ sc. iterum q. d. sic irascimini contra peccata praeterita, ut non committatis alia. Tertio de ira per zelum sic exponitur. „Irascimini“ contra vitia aliorum et tamen „nolite peccare“, eos inordinate corrigendo, quia debet ira dirigi per rationem.

[2]) Der gegen Thiere gerichtete Zorn trifft also entweder ihren Schöpfer oder ihren irdischen Eigenthümer.

steht und desto höher steigert sich der Zorn. Daher pflegt eine mit Ueberlegung vollbrachte ungerechte Handlung mehr zum Zorn zu reizen, als eine in plötzlicher Aufwallung der Leidenschaft oder in Unwissenheit verübte, weil dort die Geringachtung mehr zu Tage tritt, als hier, wo eine solche, möglicher, ja wahrscheinlicher Weise, gar nicht vorhanden ist. Aus dem angegebenen Grunde entsteht der Zorn um so leichter und wird um so größer, je höher der Erzürnte steht, denn um so schmerzlicher muß jede Geringschätzung ihn berühren. Aber auch der Geringe ist dieser Leidenschaft gar sehr ausgesetzt, weil in ihm leicht der Gedanke aufsteigt, daß man ihn verachte. Auf Seite desjenigen, welcher den Zorn erregt, sind eine geringe Stellung und Mängel, die er an sich hat, häufig die Ursache, daß derselbe heftiger entbrennt. Denn je tiefer derjenige steht, von welchem man sich verachtet sieht, desto verletzender ist die Verachtung selbst. Daher der leichter erregte und gesteigerte Zorn der Vornehmen gegen Niedrige, der Verständigen gegen Unverständige, der Herren gegen Diener, welcher jedoch durch ein starkes Selbstbewußtseyn der Erzürnten um ihren eigenen Werth und ihre Sicherheit vor Schadenzufügung von dieser Seite her, oder durch Verdemüthigung der zum Zorne Reizenden (worin ein Bekenntniß der Achtung gegen die Erzürnten liegt) gemildert oder beseitigt werden kann.

Der Zürnende betrübt sich zwar über das Unrecht, welches er erfahren hat, indessen empfindet er auch Lust, wenn er Rache nimmt, oder an die bereits genommene oder in Aussicht stehende Rache denkt. Wie daher die Trauer Princip, so ist die Lust eine Wirkung des Zornes. — Bei dem Zorne ist eine heftigere Erregung des Begehrungs-Vermögens, da er gegen einen nicht abwesenden, sondern gegenwärtigen Gegensatz gerichtet ist, nemlich gegen ein eben zugefügtes Unrecht. Wie ein schnell aufloderndes Feuer entbrennt daher diese Leidenschaft und erzeugt eine gewisse Hitze (fervorem), welche auf dem geistigen, sowie auch auf dem leiblichen Gebiete, nemlich hier durch Aufwallung des Blutes sich kund thut und daher Erscheinungen hervorrufen kann, wie sie der heil. Gregorius schildert, wenn er schreibt: Irae suae stimulis accensum cor palpitat, corpus tremit, lingua se praepedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquam recognoscuntur noti, ore quidem clamorem format, sed sensus, quid loquatur, ignorat. Daher kommt es auch, daß der Zorn oft nach kurzer Zeit erlöscht, wie auch ein schnell aufbrennendes Feuer bald seine Materie verzehrt und sodann auslöscht. — Diese selbst in die niedere, leibliche Sphäre überströmende und im kochenden Blute sich manifestirende Hitze des Zornes ist es auch, wodurch leicht der Vernunftgebrauch gehemmt wird. Denn ist auch der Vernunftact kein leiblicher Vorgang, so ist doch die Vernunft bei ihrer Thätigkeit an gewisse sinnliche Kräfte gebunden, daher eine

Hemmung derſelben, wie dies z. B. auch bei der Trunkenheit, beim Schlafe der Fall iſt, die geiſtigen Kräfte berühren muß. So beginnt alſo der Zorn allerdings, wie Oben gezeigt worden iſt, mit Vernunft, leicht aber ſchlägt er in Unvernunft um, wovon der Pſalmiſt ſpricht: Conturbatus est in ira oculus meus. Ps. XXX.[1]) —

Von dem Habitus im Allgemeinen und dem Habitus des Guten im Beſonderen.

Den ſittlichen Habitus,[2]) welchem nicht der Frage: wie viel? ſondern wie beſchaffen? entſpricht, faßt Thomas als eine bleibende Qualität, welche nicht etwa bloß (wie die Potenz) die einfache Möglichkeit des Guten oder Böſen enthält oder dazu nur disponirt, ſondern die wirkliche Befähigung zu demſelben in ſich ſchließt.[3]) Ohngeachtet ſeines ſtabilen Charakters iſt aber der Habitus nicht unbeweglich, ſondern es wohnt ihm vielmehr, da er auf einen Zweck gerichtet iſt, eine Neigung zu entſprechender Wirkſamkeit inne, weßwegen der habituell Gute Gutes und der habituell Böſe Böſes wirkt und die Wirklichkeit des Habitus aus dem Acte und der Hinneigung zu demſelben, wie die Urſache aus der Wirkung erkannt werden kann.[4])

---

[1]) Der Zorn iſt alſo an ſich wohl nicht unſittlich, er kann es aber ſehr leicht werden. Im gewöhnlichen, ſprachlichen Verkehr wird bei dem Worte Zorn an einen ſittlichen Fehler gedacht, was er jedoch nicht als Leidenſchaft, ſondern als Act oder Habitus iſt: Nomen irae secundum propriam impositionem passionem quandam significat, sed postea transumtum est ad significandum vitium quoddam. Cum enim virtutes quaedam, quamvis sint medietates, magis opponantur quibusdam extremis, quam aliis, sicut mansuetudo magis opponitur irae, quam defectui ejus: contingit, quod vitia opposita talibus virtutibus nominantur nomine passionum, ad quas refrenandum praecipue virtutes ordinantur. Et hoc modo ira, secundum quod vitium nominat, *non est nomen passionis, sed actus vel habitus.* In 2 Sentent. distinat. XXXVI. q. 1. a. 2. Vgl. 1. 2. q. 22. — q. 48.

[2]) Der Habitus mit ſeinem ruhenden und thätigen Elemente entſpricht der mehrdeutigen ariſtoteliſchen ἕξις, welches Wort Haben und Halten, Verhalten, Verhältniß, Zuſtand, Beſchaffenheit, Fähigkeit, Kraft, den in Fertigkeit und Gewandtheit übergegangenen Hang der Seele zu Etwas bedeutet.

[3]) Cf. in IV. sent. dist. IV. q. 1. c. 1. Et haec quidem qualitas sive forma, dum adhuc est *imperfecta*, dispositio dicitur; cum autem jam *consummata* est et quasi in naturam versa, habitus nominatur, secundum quem nos habemus ad aliquid bene vel male. In III. sentent. dist. XXIII. q. 1. a. 1. Darum definirt er den Habitus: est dispositio (perfecta), secundum quam bene vel male disponitur *dispositum* secundum se, vel ad alterum.

[4]) Cf. l. c. a. 2. Habitus est, quo quis agit, cum voluerit, *quasi in promtu habens*, quod operandum est. Et ideo habitus possessioni comparatur, secundum quam res possessa ad nutum habetur etc.

Der sittliche Habitus ist nur möglich unter der Voraussetzung eines potentiellen Zustandes und einer Bestimmungsfähigkeit nach mehreren Richtungen hin. Darum gibt es in Gott keinen Habitus, denn er ist essentiell gut und kann daher auch nicht böse werden. Eben so wenig im Körperlichen, als solchem. Die sinnlichen Kräfte und Fähigkeiten, das Gesicht, das Gehör, die ernährende Kraft u. s. w. lassen insoferne sie instinctartig wirken, keinen Habitus zu, sondern nur, insoferne sie unter der Herrschaft der Vernunft stehen, denn nicht im ersteren, sondern nur im letzten Falle ist eine mehrfache Bestimmung möglich. Das eigentliche Subject des Habitus ist also die Seele mit ihren Potenzen und ihrer mehrseitigen Bestimmungsfähigkeit. Da bildet sich in der Intelligenz der Habitus der Erkenntniß, der Wissenschaft und Weisheit, im Willen der Habitus der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit u. s. w.[1]) Er entsteht, insoferne er ein erworbener ist, durch eine Reihe sich wiederholender Handlungen (ein einzelner Act vermag nicht den naturähnlich wirkenden Habitus zu erzeugen), insoferne er aber ein eingegossener ist, durch die unmittelbare Wirksamkeit Gottes, welcher als unumschränkter und höchster Herr an die Zwischenursachen nicht gebunden ist. So hat Gott den Aposteln eine vollkommene Kenntniß der Schrift und aller Sprachen ohne vorausgegangenes Studium und ohne Uebung gegeben. Der Habitus ist übrigens nicht unveränderlich. Er wird gemehrt durch Handlungen, welche mit dem Habitus gleichartig sind, gemindert oder gänzlich aufgehoben durch Nichtübung und Handlungen entgegengesetzter Art z. B. der Habitus der Wissenschaft durch Vergessenheit und Täuschung, der Habitus der Tugend durch böse Leidenschaften und frei vollbrachte unsittliche Handlungen u. s. w. Die Mehrung des Habitus ist und bleibt eine Steigerung desselben oder eine Ausdehnung auf mehrere Objekte z. B. der Wissenschaft, und wird niemals eine Zusammensetzung aus mehreren Habitus. Der Habitus ist eine einfache Qualität, wie die Potenz, in welcher er sich bildet.

Die Tugend faßt Thomas als einen geistigen, wirksamen und zwar Gutes wirkenden, übernatürlichen Habitus,[2]) weßwegen er sagt, sie sei

---

[1]) Cf. l. c. Eben darum gehört die gute und böse Fertigkeit, wenn sie auch eine natürliche Grundlage oder Voraussetzung hat und somit gewissermaßen eine Mischung von Natur und Freiheit ist, doch viel mehr der Sphäre der letzteren, als der ersteren an. Wenn auch der Blödsinnige nie klug werden wird, so ist doch auch der wirklich Kluge in keinem Falle ohne freie Thätigkeit zur wirklichen Klugheit gelangt.

[2]) Aristoteles sagt Eth. II. 5, die Tugend sei keine Leidenschaft, denn diese sei vorübergehend, jene aber bleibend; sie sei auch kein bloßes Vermögen, denn dieses haben wir von Natur, nicht aber die Tugend, daher könne sie nur ein Habitus, eine Fertigkeit sein.

eine gute Qualität oder Beschaffenheit des Geistes, vermöge welcher gut gelebt wird, die Niemand mißbraucht und Gott in uns ohne uns wirkt (Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur).[1] Er erklärt auch diese Definition selbst näher, indem er Folgendes bemerkt. Mit den Worten bona qualitas ist auf die Gattung und Differenz hingewiesen.[2] Mit dem Worte mentis ist auf das Subjekt der Tugend, auf die materia, in qua, hingewiesen, denn eine materia, ex qua, sowie andere Accidentien hat die Tugend nicht, die materia, circa quam aber (das Objekt) kann in die Definition nicht aufgenommen werden, da hier nicht eine Art (species) der Tugend, welche eben durch ihren Gegenstand bestimmt wird, sondern die Tugend im Allgemeinen definirt werden soll.[3] Mit den Worten qua recte vivitur ist nicht nur angedeutet, daß die Tugend immer ein habitus bonus und nie ein habitus malus sey, sondern auch ausgesprochen, daß sie nicht ein habitus zum bloßen Seyn (ad esse wie z. B. wenigstens im minder strengen Sinne die Schönheit oder Gesundheit), sondern zur Thätigkeit, ein habitus operativus sey, weßwegen auch die Tugend Gott, dessen Substanz Leben, somit Thätigkeit ist, am meisten ähnlich macht. Um die Tugend von solchen Habitus, die gleichsam in der Mitte stehen zwischen Gutem und Bösem und das Princip des Einen, wie des Andern werden können, wie z. B. die Meinung, welche wahr und falsch seyn kann, zu unterscheiden, sind die Worte gebraucht qua nullus male utitur.[4] Bei dem Mißbrauche, welchen der Mensch von der Tugend machen will, entschwindet sie ihm gleichsam unter den Händen. (Wer z. B. um selbstsüchtiger Zwecke willen Almosen gibt, vollbringt einen Act des Eigennutzes oder der Eitelkeit, aber keinen Tugend-

---

[1]) Zu der aristotelischen Definition: Virtus est habitus electivus in mediocritate consistens, ea, quae est ad nos (i. e. existens in medietate non rei, sed quoad nos) definita ratione et ut definierit ipse prudens bemerkt Thomas, daß die hier gemeinte Tugend die rein menschliche sei. Comment. in lib. II. Ethic. lect. VII.

[2]) Cf. quaest. disp. de virtutibus in communi a. 2: Modus inhaerendi designatur in hoc, quod dicitur qualitas, quia virtus non est per modum *passionis*, sed per modum habitus.

[3]) Subjectum ipsum determinatur, cum dicitur: mentis, quia virtus humana non potest esse nisi in eo, quod est hominis, *inquantum est homo*. Perfectio vero intellectus designatur in hoc, quod dicitur bona, quia bonum dicitur secundum finem. l. c. Cf. Comment. in II. lib. Ethic. lect. II. Propria forma hominis est, secundum quam est animal rationale. Unde oportet, quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum *rationem rectam*.

[4]) Virtus facit et potentiam bonam et operantem . . . . Oportet ergo, quod ita sit principium actus boni, quod *nullo modo* mali, propter quod opinio, quae potest esse vera et falsa non est virtus, sed scientia, quae non est, nisi de vero.

act.) Die causa efficiens, die bewirkende Ursache ist Gott, weßwegen gesagt ist: quam Deus in nobis operatur. Die Worte sine nobis schließen nicht alle Thätigkeit von Seite des Menschen aus, denn allerdings wird die Tugend von Gott bewirkt sine nobis agentibus, aber nicht sine nobis consentientibus. Thomas fügt noch die Bemerkung bei, daß er die erhabenste Tugend, nemlich die eingegossene im Auge habe. Werde der letztere Beisatz weggelassen, so passe die gegebene (dem Wesen nach Augustinus entnommene) Definition auch auf die erworbene Tugend, welche Gott, der in der Natur und in jedem creatürlichen Willen wirkt, gleichfalls in uns setzt, aber nicht sine nobis agentibus, nicht ohne unsere mitwirkende Thätigkeit.[1])

Nur das niedere Begehrungs-Vermögen (das sinnliche Wahrnehmungs-Vermögen niemals) kann wegen seines Zusammenhanges mit dem Willen gewissermaßen als Subject der Tugend betrachtet werden. Eigentliches Subject aber ist bei dem geistigen Charakter derselben die Seele, und zwar immer nur Eine Potenz derselben,[2]) jedoch so, daß die Tugend bei dem gegenseitigen Geben und Nehmen der psychischen Fähigkeiten sozusagen von der Potenz, in welcher sie vorzugsweise ist, in eine andere überströmen kann. So gehört die moralische Tugend insbesondere dem Begehrungs-Vermögen an, indessen bleibt dabei das Erkenntnißvermögen nicht unberührt, da ihrer Wirksamkeit die richtige Erkenntniß vorleuchten muß. Im Besonderen ist Subject der Tugend der Wille (denn der Mensch handelt und ist nur gut, insoferne er einen guten Willen hat), oder eine vom Willen angeregte Fähigkeit z. B. die Intelligenz, wenn sie nemlich auf Geheiß des Willens das Wahre und Gute erfaßt und betrachtet.[3]) Für sich allein aber ist die Intelligenz nicht schlechthin, sondern nur in gewisser Beziehung Subject der Tugend, indem zwar einerseits das Wahre mit dem Gu-

---

[1]) Cf. q. disp. de virtutibus in communi. a. 2: Haec autem omnia conveniunt tam virtuti morali, quam intellectuali, quam theologicae, quam acquisitae, quam infusae. Hoc vero, quod Augustinus addit „quam in nobis sine nobis operatur" convenit *solum virtuti infusae*. Im Uebrigen ist obige Definition der Tugend augenfällig himmelweit verschieden von der aristotelischen Eth. II. 7, nach welcher die Tugend eine erworbene Fertigkeit ist, das in Bezug auf uns durch die Vernunft bestimmte rechte Maß zu bewahren, welches den klugen Mann gleichsam in der Mitte hält zwischen dem Zuviel und Zuwenig und hiemit zwischen zwei extremen moralischen Uebeln.

[2]) Cf. l. c. a. 3.

[3]) Der Wille ist seiner Natur nach schon auf das Gute gerichtet: Ejus objectum est bonum . . . Unde voluntas non indiget aliquo habitu virtutis inclinante ipsam ad bonum, quod est sibi proportionatum, quia in hoc ex ipsa ratione potentiae tendit. l. c. a. 5.

ten und folglich die Erkenntniß von beidem mit der Vollbringung desselben innig zusammenhängt, anderntheils aber durch die Erkenntniß die entsprechende That (und die Tugend ist doch ein habitus operativus) nicht gesichert ist, die erforderliche Tugendgesinnung aber nicht beachtet wird. Derjenige, welcher die Grammatik einer Sprache kennt, spricht deßwegen noch nicht, mit Vermeidung aller Fehler, vollkommen richtig. Bei den Erzeugnissen der Künste und Gewerbe fragt man nicht nach der Gesinnung, mit welcher der Künstler oder Handwerker sein Werk geschaffen hat.

Thomas unterscheidet drei Klassen von Tugenden, nemlich intellectuelle moralische und theologische Tugenden.[1])

Die intellectuellen, speculativen Habitus sind ihm nicht Tugenden schlechthin, da sie an sich dem Willen nicht angehören und nicht auf dessen Vervollkommnung abzielen und nur die Fähigkeit, nicht aber den rechten Gebrauch derselben zum gut Handeln in sich schließen. Insoferne sie aber wenigstens die Fähigkeit dazu geben (schon die Betrachtung der Wahrheit ist etwas Gutes), müsse man sie immerhin, bemerkt er, als Tugenden gelten lassen, ja sie können Tugenden schlechthin und im höchsten Grade verdienstlich werden, wenn sie auf Befehl des Willens aus Liebe vollbracht

---

[1]) Der aristotelische Einfluß auf diese Eintheilung ist unverkennbar. Aristoteles unterscheidet in seiner Ethik I. 13 einen vernunftlosen und einen vernünftigen Theil der Seele. Der erstere ist wieder doppelter Art. Ein Theil der vernunftlosen Seele, welchen der Mensch mit den Thieren und Pflanzen gemein hat, die ernährende und das Wachsthum befördernde Kraft, steht sozusagen der Organisation des Leibes vor durch Ernährung und Wiederherstellung der abgehenden Theile. Auf diesen Theil der Seele hat die Vernunft keinen Einfluß. Dieser ist also auch nicht Subject der Tugend. Er ist ja überhaupt gerade dann am thätigsten, wenn die Eigenschaften, weßwegen wir den Menschen als ein moralisches Wesen bezeichnen, am meisten ruhen, nemlich im Schlafe. Es gibt aber (wie aus dessen Widerstreben wider die Vernunft erhellt) noch einen andern Theil der vernunftlosen Seele, welcher fähig ist, den Einfluß der Vernunft aufzunehmen und somit der Vernunft theilhaftig zu werden, etwa, wie das Kind Antheil hat an der Vernunft seines Vaters, nemlich jener Theil, welcher der Sitz der sinnlichen Begierden ist. Auf die Beherrschung der sinnlichen Begierden durch die Vernunft sind die eigentlich moralischen, sittlichen Tugenden gerichtet. Der vernünftige Theil der Seele ist Subject der Verstandes-Tugenden z. B. der Weisheit und Klugheit. Die theologischen Tugenden kennt Aristoteles nicht. Er redet zwar Eth. VII. 1 auch von „göttlichen" Tugenden, durch welche, nach den alten Sagen, „aus Menschen Götter werden." Allein, indem er sie der thierischen Wildheit entgegensetzt, spricht er ihnen den Charakter der Sittlichkeit ab, indem er sagt: „Wie ein Thier weder sittlich gut noch unsittlich sein könne, so könne man auch Gott nicht Sittlichkeit beilegen, sondern seine Vollkommenheit sei höherer Art, als menschliche Tugend."

werden,[1]) und dann insbesondere fallen sie in das Bereich der Moral.[2]) Thomas unterscheidet zwei Klassen intellectueller Tugenden. Einigen nemlich eignet eine immanente, innere Thätigkeit (actio manens in ipso agente, ut videre, intelligere) anderen eine äußere (factio, quae est operatio transiens in exteriorem materiam ad aliquid formandum ex ea, sicut aedificare, secare). Zur ersten Klasse rechnet er das unvermittelte Schauen der Wahrheit z. B. die Erkenntniß der Grundprincipien alles Denkens (intellectus),[3]) das mittelbare, concludirende Wissen um die Wahrheit (scientia), und die auf das Höchste in einer gewissen Gattung oder den Gipfelpunkt des menschlichen Erkennens überhaupt gerichtete Weisheit (sapientia). Zur zweiten Klasse rechnet er die Kunst (ars) und die Klugheit (prudentia), welche nur ihrer Materie nach den moralischen Tugenden angehört, so daß er im Ganzen fünf intellectuelle Tugenden zählt.[4]) Tho-

---

[1]) Thomas ist mit Gregorius der Ansicht, daß z. B. die schriftliche und mündliche Belehrung und Verkündigung des göttlichen Wortes (also die Ausübung eines speculativen Habitus) an sich und abgesehen von dem Falle der Noth, und wenn es aus Liebe geschieht, besser sei, als die Hungrigen speisen, die Durstigen tränken u. s. w. Quodlib. 1. ar. 14 u. add. q. 96. a. 1.

[2]) Virtutes intellectuales non pertinent ad scientiam ethicam, quasi sint essentialiter morales, sed inquantum earum usus moralis est, *quod a voluntate imperatur.* In III. sentent. dist. XXIII. q. 1. a. 4.

[3]) Accipitur hic intellectus non pro ipsa intellectiva potentia, sed pro habitu quodam, quo homo ex virtute luminis intellectus agentis *naturaliter* cognoscit principia indemonstrabilia. Et satis congruit nomen. Hujusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitis terminis, cognito enim, quid est totum et quid est pars, statim scitur, quod omne totum est majus sua parte. Dicitur autem intellectus ex eo, quod intus *legit, intuendo essentiam rei.*

[4]) Virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit *verum.* Sunt autem quinque numero, quibus anima semper dicit verum vel affirmando, vel negando sc. ars, scientia, prudentia, sapientia, intellectus. Die Vermuthung und Meinung können wahr und falsch und somit, da Irrthum ein Uebel der Erkenntniß ist, keine intellectuellen Tugenden sein. Cf. Comment. in VI. Ethic. lect. 1. 3. 4. 5. summ. th. 2. 2. q. 45. Aristoteles sagt, es gebe fünf Wege, auf welchen man zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen kann. Die Wissenschaft (ἐπιστημη) hat zum Gegenstande das absolut Nothwendige, Unveränderliche und Ewige. Sie kann gelehrt und gelernt werden durch den Fortschritt vom Bekannten zum Unbekannten, nemlich durch Induction (das Princip auch der allgemeinen Begriffe) und durch den Syllogismus, welcher aus allgemeinen Begriffen Folgerungen zieht. Die Wissenschaft ist also die Fertigkeit zu demonstriren (ἑξις ἀποδεικτικη). Die Kunst (τεχνη) ist nicht eine Fertigkeit, mit Vernunft zu handeln, sondern nach richtigen Grundsätzen zufällige Dinge, die auch nicht, oder anders sein könnten, hervorzubringen. Die Klugheit (φρονησις) ist die Fertigkeit, nach vernünftiger, richtiger Einsicht in Dingen, welche sich auf die menschliche Glückseligkeit beziehen, zu handeln. Der Verstand (νους)

mas kennt also Tugenden, welche in unseren Büchern der Moral vielfach gar keine Berücksichtigung mehr finden. Daher kommt es wohl zum Theil daß Einige „gebildet" und „sittlich gut" für ganz gleichbedeutend nehmen und deßwegen bei sich und Anderen nur auf die Entwicklung des Erkenntniß-Vermögens bedacht sind. Andere verachten im Hinblicke auf die oft vorkommende sittliche Verkommenheit der sogenannten Gebildeten alle Bildung. Darum dürfte wohl ein Zurückgehen auf die Anschauungs- und Denkweise des Mittelalters in Bezug auf diesen Punkt kein Rückschritt, sondern ein Fortschritt seyn.

Bei Angabe des Wesens und der Natur der *moralischen* Tugenden geht Thomas, wie Aristoteles, von der Bedeutung des Wortes „moralisch" aus. Das Wort moralisch sagt er, leitet sich ab von dem lateinischen Worte mos, welches manchmal die Bedeutung von Gewohnheit, manchmal die von natürlicher Neigung hat, welche doppelte Bedeutung der Grieche dadurch ausdrückt, daß er das dem lateinischen mos entsprechende Wort ethos mit η oder ε schreibt. Die Tugend heißt also moralische Tugend, insoferne sie auf einer gewissen natürlichen oder naturähnlichen (durch Gewohnheit entstandenen) Neigung zum Handeln beruht. So eine Neigung aber kömmt im strengen Sinne nur dem Begehrungs-Vermögen zu, welches alle Potenzen zur Thätigkeit anregt. *Somit heißt die Tugend moralische Tugend, insoferne sie in dem Begehrungs-Vermögen ist.*

Wie das Begehrungs-Vermögen von der Erkenntnißkraft, so ist auch *die moralische Tugend verschieden von der intellectuellen.* Es ist verkehrt, wenn Sokrates alle Tugenden zu intellectuellen machen und dem zu Folge die Sünde überhaupt einzig aus der Unwissenheit ableiten will. Gerade die Sünde beweist die Selbstständigkeit des Begehrungs-Vermögens, welches nicht nothwendig, wie z. B. die Hand oder der Fuß, sondern frei der Vernunft gehorcht, eben darum aber den Gehorsam auch verweigern kann. Ist somit das Band, welches die Intelligenz und das Begehrungs-Vermögen in ihrer Wirksamkeit mit einander verbindet, kein nothwendiges, so hat man *zwei Klassen* von Tugenden zu unterscheiden, wovon die einen zunächst der Intelligenz angehörend, als intellectuelle, die andern, unmittelbar im Begehrungs-Vermögen wurzelnden, als moralische bezeichnet werden. Durch diese Tugenden wird *der ganze Mensch perficirt*, da

---

ist die Kenntniß der ersten, nicht beweisbaren Grundideen und Grundsätze des Erkennens. Die im Unterschiede von der Klugheit immer sich gleichbleibende *Weisheit* (σοφια) ist der die Grundprincipien fassende Verstand, dessen Gegenstand nicht das Gewöhnliche und Nützliche, sondern das Außerordentliche, Erhabenste, Bewunderungswürdige, Uebermenschliche (δαιμονια) ist. Eth. VI. 3—8.

durch dieſelben die beiden Grundprincipien der menſchlichen Handlungen, die Intelligenz nemlich und das Begehrungs-Vermögen ihrer Vollkommenheit entgegengeführt werden. [1])

Obwohl die moraliſche Tugend verſchieden iſt von der intellectuellen, ſo iſt ſie doch nie von derſelben getrennt. Allerdings kann die moraliſche Tugend einiger intellectueller Tugenden, als der Weisheit, des Wiſſens, der Kunſt entbehren, aber nie kann ſie ohne die unmittelbare Erkenntniß der erſten Principien oder ohne Klugheit ſeyn. Denn bei der moraliſchen Tugend iſt eine Wahl. Soll dieſe als eine gute bezeichnet werden können, ſo muß vor Allem eine auf den Zweck hin gerichtete Abſicht da ſeyn, was durch die intellectuelle Tugend zu Stande kömmt, welche dem Begehrungs-Vermögen die Richtung auf das der Vernunft angemeſſene Gut d. h. den rechten Zweck gibt. Ueberdies aber muß der Menſch ſich auch um das umſehen, was zum Zwecke führt. Die Mittel zur Erreichung des Zweckes findet er durch die rathende, urtheilende, befehlende Vernunft d. h. durch die Klugheit und die mit ihr verwandten Tugenden. Die moraliſche Tugend kann ſomit der Klugheit nicht entbehren. Eben ſo wenig aber auch der unmittelbaren Kenntniß der erſten Principien, denn wie beim ſpeculativen Erkennen, ſo wird auch beim Handeln (ſomit auch bei der Klugheit, denn dieſe beſteht eben weſentlich darin, daß ſie die Weiſe, recht zu handeln, zeigt) die Kenntniß der Principien (des Handelns) vorausgeſetzt. Es gibt alſo keine moraliſche Tugend, welche von der intellectuellen ganz ſich losgeſagt hätte. Man weiſe, um dieſen Satz zu widerlegen, nicht auf die Einfältigen hin, welchen man trotz ihrer Einfalt doch die Tugend nicht ganz abſprechen könne. Denn iſt auch die Intelligenz bei dieſen wenig entwickelt, ſo ſind ſie doch nicht ohne alle Intelligenz, die immerhin ſehr lebhaft ſeyn kann, wenn auch nicht überhaupt, ſo doch wenigſtens in Bezug auf dasjenige, was die Tugend zu thun gebietet, daher der Heiland von der Klugheit der Einfältigen bei Mt. X. ſpricht. Der Menſch ohne alle intellectuelle Tugend, insbeſondere ohne Klugheit, gleicht einem ſchnell laufenden, aber blinden Pferde, welches um ſo mehr zu Schaden kommen wird, je ſchneller es läuft. [2])

[1]) Der ariſtoteliſchen Anthropologie zufolge unterſcheidet der heil. Thomas in der menſchlichen Seele das weſentlich Vernünftige und nur an der Vernunft participirende. Für jenes gehören zunächſt die intellectuellen, für dieſes die moraliſchen Tugenden: Id, quod est rationem habens per essentiam perficitur per virtutes intellectuales, id autem, quod est irrationale, participans tamen ratione perficitur per virtutes morales. Comment. in 6 Ethic. lect. 5. Das Begehrungs-Vermögen iſt eine ſecundäre Fähigkeit, welche der Leitung durch die Vernunft bedarf, ſomit an der Vernunft participirt, ohne dieſe ſelbſt zu ſein.

[2]) Cf. Comment. in 6. Ethic. lect. 2.

Dagegen können die intellectuellen Tugenden ganz von den moralischen getrennt vorhanden seyn, was nur bei der Klugheit nie der Fall ist. Denn jene greifen an sich nicht in die Sphäre des Begehrungs-Vermögens ein und bestimmen dasselbe nicht zum Guten, was aber bei der wirklichen Klugheit immer geschieht, die also nicht bloß die Fähigkeit zum Guten, sondern auch den rechten Gebrauch dieser Fähigkeit mit sich bringt und das Begehrungs-Vermögen ergreift und zum Guten hinlenkt, was eben wesentlich zum Charakter der moralischen Tugend gehört.

Die moralische Tugend ist keine Leidenschaft, denn sie ist nicht, wie diese eine Bewegung des Begehrungs-Vermögens, sondern, vielmehr das Princip dieser Bewegung; sie ist entschieden in einem Verhältnisse zum Guten und steht nicht wie die Leidenschaft an sich, gleichsam indifferent, in der Mitte zwischen dem Guten und Bösen; ihre Bewegung geht nicht, wie dies bei der Leidenschaft der Fall ist, von dem Begehrungs-Vermögen zur Vernunft, sondern umgekehrt, von der Vernunft zum Begehrungs-Vermögen, so daß bei derselben Vernunft und Begehrungs-Vermögen wie der Ausgangspunkt und das Ziel bei der Lokalbewegung sich verhalten. Fällt indessen die Tugend auch nicht mit der Leidenschaft als identisch zusammen, so kann sie doch immerhin mit derselben verbunden seyn. Die von den Stoikern, den Peripatetikern gegenüber, aufgestellte Behauptung, daß ein weiser und tugendhafter Mann ohne Leidenschaft seyn müsse, da die Leidenschaft mit der Tugend nicht zusammen bestehen könne, ist nur dann richtig, wenn man die Leidenschaft als einen unordentlichen, die von der Vernunft gezogenen Grenzen überspringenden Affect faßt, welcher z. B. auf eine Weise und zu einer Zeit sich geltend macht, wann und wie es nicht seyn soll. Daher kann selbst auch Trauer (was die Stoiker insbesondere läugneten) mit der Tugend verbunden seyn. Diese bezieht sich zwar nicht auf die Tugend und das, was sie fördert, aber es gibt auch Manches, was derselben zuwider läuft. Ein körperliches Uebel kann die geistige Thätigkeit hemmen. Der Tugendhafte begeht, wenn auch nicht schwere, doch geringere Sünden. Er hat vielleicht früher auch schwere Sünden begangen. Es werden Sünden von Andern begangen. Ueber alle diese und ähnliche Dinge kann auch bei dem Tugendhaften, unbeschadet seiner Tugend, Trauer entstehen, welche für ihn überdies sehr heilsam werden kann. Denn wie die Lust zum Guten hinzieht, so zieht die Trauer vom Bösen ab. In Christus war vollkommene Tugend, und doch sagt er selbst von sich Mt. XXVI.: Tristis est anima mea usque ad mortem. Es kann somit die moralische Tugend mit der Leidenschaft verbunden sein. Indessen ist diese Verbindung keine nothwendige. Die moralische Tugend steht nicht immer im Zusammenhange mit dem niederen Begehrungs-Vermögen

(was nur der Fall ist, wenn sie der Dienstleistung des Leibes sich bedient), sondern, und zwar ungleich mehr mit dem höheren Begehrungs-Vermögen, dem Willen, welcher nicht Subjekt der Leidenschaft ist. Daher gibt es allerdings auch moralische Tugenden, wie z. B. die Gerechtigkeit, welche ohne alle Leidenschaft der Freude, des Schmerzes ꝛc. seyn können. [1])

Zwar ist die Vernunft, welche dem Begehrungs-Vermögen, in welchem die moralische Tugend wurzelt, gebietet, nur Eine, dessen ohngeachtet bringt sie nicht bloß Tugenden Einer Art, sondern verschiedener Arten hervor, wie auch die Sonne nur Eine ist, und doch auf der Erde eine große Mannigfaltigkeit der Dinge erzeugt, da das Werden derselben nicht bloß von ihrem Einflusse, sondern auch von der Natur und Beschaffenheit der Dinge und ihrem Verhältnisse zur Wirksamkeit der Sonne abhängt. Wie die Dinge sich verhalten zur Sonne, so verhält sich das gehorchende Begehrungs-Vermögen zur gebietenden Vernunft, deren Licht ihm nicht wesentlich, sondern nur durch Participation zukömmt. Es gibt somit eine specifische Verschiedenheit der moralischen Tugenden. So unterscheidet sich z. B. die Gerechtigkeit specifisch von der Mäßigkeit, dem Starkmuth, der Sanftmuth, denn dort ist Thätigkeit und nach Außen gerichtetes Handeln, wobei zunächst nicht auf den Affekt, sondern nur auf das rechtliche Verhältniß zu Andern gesehen wird, hier dagegen ist ein Leiden und ein Verhältniß, nicht zu einem Andern, sondern zu sich selbst. Wie nun die Leidenschaft von der Thätigkeit verschieden ist, so unterscheiden sich die zunächst auf äußeres Thun gerichteten Tugenden von den in Leidenschaft wurzelnden. Was insbesondere die nach Außen gerichteten Tugenden anbelangt, so treffen sie zwar alle in der Gerechtigkeit (wenn diese nicht als specielle, sondern als allgemeine Tugend gefaßt wird) zusammen. Indessen läßt die rechtliche Beziehung zu Andern doch eine Verschiedenheit zu, denn anders schulde ich Etwas einem mir gleich Gestellten, anders einem mir Uebergeordneten, anders Einem unter mir Stehenden, anders kraft eines Vertrages oder Versprechens oder empfangener Wohlthaten. Nach diesen verschiedenen Graden und Beziehungen der Schuld

---

[1]) Die Frage nach dem Verhältnisse der Tugend zur Leidenschaft hat schon Aristoteles aufgeworfen. Thomas sagt Comment. in 2 lib. Ethic. lect. 5: Derselbe habe insbesondere vier Gründe angegeben, warum die Leidenschaften nicht als identisch mit den Tugenden betrachtet werden können. Wegen der Tugend nemlich nennt man die Menschen gut, nicht aber wegen der Leidenschaft; die Tugend bereitet Lob, was die Leidenschaft nicht vermag, denn man lobt Niemanden, weil er etwa im Allgemeinen fürchtet oder zürnt; die Tugend ist Sache der freien Wahl, die Leidenschaft dagegen stellt sich nicht selten unwillkührlich ein; die Leidenschaft ist bewegende Bewegung überhaupt, die Tugend dagegen ist eine Qualität, die zur rechten Bewegung disponirt.

wird die Gerechtigkeit z. B. zur Religion, wodurch wir Gott das, was ihm gebührt, leisten; zur Pietät in Bezug auf die Eltern oder das Vaterland; zum Dank in Bezug auf Wohlthäter. So begründet also die Verschiedenheit der Verhältnisse nach Außen eine specifische Verschiedenheit der moralischen Tugenden. Dasselbe gilt von den innern Affectionen, den Leidenschaften und ihren Objekten. Gehören die Leidenschaften verschiedenen Potenzen an, ist eine Verschiedenheit der Objekte vorhanden, welche bald durch den Sinn, bald durch die Imagination, bald durch die Vernunft dem Menschen sich ankündigen, und der leiblichen oder geistigen Sphäre angehören können: so entsteht in den meisten Fällen eine specifische Verschiedenheit der Tugenden. Darum sind z. B. die Mäßigkeit, welche die Begierlichkeit beherrscht, der Starkmuth, welcher in der Mitte steht zwischen Furcht und Tollkühnheit, die Seelengröße, welche sich auf die Hoffnung und Verzweiflung bezieht, die Sanftmuth, welche den Zorn innerhalb der rechten Grenzen zurückhält, specifisch verschiedene Tugenden. Eben so unterscheidet sich die Keuschheit (castitas) von der Enthaltsamkeit (abstinentia), denn jene bezieht sich auf die Lust, welche der geschlechtliche Verkehr, diese auf die Lust, welche der Genuß von Speise und Trank gewährt.

Unter den moralischen Tugenden werden einige als Cardinal-Tugenden bezeichnet.[1]) Es werden deren vier schon von Ambrosius, Gregorius, selbst von Tullius aufgezählt. Diese Zahl ergibt sich auch, man mag auf das formelle Princip oder auf das Subjekt der moralischen Tugend Rücksicht nehmen. Das formale Princip der moralischen Tugend ist das bonum rationis. Dieses besteht entweder in der Betrachtung und dem Imperativ der Vernunft selbst, d. h. in der Klugheit (prudentia), oder in der Ordnung der Vernunft in Bezug auf nach Außen gerichtete Thätigkeit d. h. in der Gerechtigkeit (justitia), oder in der Ordnung der Vernunft in Bezug auf eine Leidenschaft, welche zu etwas der Vernunft zuwider Laufendem oder zu etwas von dem Vernunft-Gebot Abhaltendem antreibt d. h.

---

[1]) In III. Sentent. dist. XXXIII. q. 2. a. 1. Virtutes cardinales dicuntur *ad similitudinem cardinis, in quo motus ostii firmatur.* De ratione autem ostii est, ut per ipsum interiora domus adeantur, et ideo illud, per quod non est motus in aliquid alterius, non habet rationem ostii. Virtutes *theologicae* cum sint circa finem ultimum, non est aliquid aliud ulterius ex parte objecti, in quod tendant, unde in virtutibus theologicis non invenitur ratio ostii, et propter hoc non possunt dici cardinales. Similiter nec in virtutibus *intellectualibus*, quia perficiunt in vita contemplativa, quae non ordinatur ulterius ad alteram vitam, sed activa ad ipsam ordinatur. Unde cum virtutus *morales* perficiant in vita activa et habeant actus suos non circa finem ultimum, sed circa objectum, ex utraque parte manet in eis ratio ostii. Et propter hoc cardinales virtutus *inveniuntur solum in genere moralium.*

in der Mäßigung (temperantia) oder dem Starkmuthe (fortitudo). Dieselbe Zahl der Cardinal-Tugenden stellt sich heraus, wenn man auf das Subjekt der moralischen Tugend Rücksicht nimmt, denn dieses ist das essentiell Vernünftige, welches durch die Klugheit perficirt wird, oder das durch Participation Vernünftige, nemlich der Wille mit seiner Attractions- und Repulsionskraft, in welchen drei Subjekten die Gerechtigkeit, die Mäßigung und der Starkmuth ruhen.

Diese vier Tugenden können im engeren Sinne gefaßt werden, in welchem Falle jede derselben ihr eigenes Objekt und ihre specifische Bestimmtheit hat. Ihr Verhältniß zu den übrigen Tugenden ist nicht das Verhältniß der Gattung zur Art, sondern ein Verhältniß des Hauptsächlichen zum Secundären.[1]) Die Cardinal-Tugenden lassen aber auch eine weitere Auffassung zu, wobei sie dann als allgemeine Tugend-Bestimmungen erscheinen.[2])

Die bei Makrobius resp. Plotin vorkommende Bezeichnung der Cardinal-Tugenden, als exemplarischer Tugenden, läßt sich zurückführen auf die Idee, daß in Gott das Vorbild (exemplar) aller menschlichen Tugend sey, wie in ihm die Gründe und Voraussetzungen aller Dinge sind. Sein gött-

---

[1]) Cf. Comment. in 2 Ethic. lect. 8: Praedictae virtutis quatuor *non dicuntur principales, quia sunt generales, sed quia species eorum accipiuntur secundum quaedam principalia*, sicut prudentia, quae non est circa omnem cognitionem veri, sed specialiter circa actum rationis, qui est praecipere. Institia autem non est circa omnem qualitatem actionum, sed solum in his, quae sunt ad alterum, ubi melius est aequalitatem constituere etc. Aliae vero virtutes sunt quaedam secundaria. Et ideo possunt reduci ad praedictas, non sicut species ad genera, sed ut secundariae ad principales.

[2]) Sie sind dann quaedam generales conditiones humani animi; *prudentia* nihil aliud est, quam quaedam rectitudo discretionis in quibusque actibus vel materiis; *justitia* vero est quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur, quod debet, in quacunque materia etc. So gefaßt kommen die Cardinal-Tugenden bei jeder Tugend vor (inveniuntur in omnibus virtutibus). Ja sie fließen gewissermaßen selbst in einander, so daß Gregorius mit Recht sagt: Prudentia vera non est, quae justa, temperans et fortis non est, nec perfecta temperantia, quae fortis, justa et prudens non est etc. Man hat, sagt der heil. Thomas, um diese Stelle recht zu verstehen, entweder an die Cardinal-Tugenden in ihrer allgemeinen Auffassung, oder an ein gewisses Ueberströmen der Tugenden in einander zu denken. Id enim, quod est prudentiae, redundat in alias virtutes, inquantum a prudentia diriguntur; unaquaeque vero aliarum redundat in alias ea ratione, quod, qui potest, quod difficilius est, potest et quod minus est difficile: Unde, qui potest refraerare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedat (quod est difficillimum), ex hoc ipso redditur habilior, ut refraenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quod est longe facilius; et secundum hoc fortitudo dicitur temperata etc. 1. 2. q. 61. a. 4.

licher Geist ist die Klugheit; die Hinkehr der göttlichen Intention auf sich selbst ist die Mäßigkeit (welche im Menschen als Conformität des Begehrungs-Vermögens mit der Vernunft erscheint); seine Unveränderlichkeit ist der Starkmuth; die Beobachtung des göttlichen Gesetzes in allen Werken ist die Gerechtigkeit. Jene Tugenden von ihrer rein menschlichen Seite und nach ihrer Richtung auf menschliche Verhältnisse betrachtet können allerdings auch als sociale oder politische Tugenden bezeichnet werden. Da aber der Mensch einen Aufschwung zum Göttlichen nehmen und seinem göttlichen Vorbilde ähnlich werden soll: so mögen sich auch die Cardinal-Tugenden gleichsam in die Mitte zwischen das rein Menschliche und Göttliche stellen und, je nachdem das vorgesteckte Ziel noch erstrebt wird oder bereits erreicht worden ist, reinigende Tugenden (virtutes purgatoriae) oder Tugenden der schon gereinigten Seele (virtutes purgati animi) genannt werden. Im ersteren Falle verachtet die Klugheit in der Betrachtung des Himmlischen das Irdische und wendet ihre Gedanken dem Göttlichen zu; die Mäßigung verzichtet, so weit dies möglich ist, auf die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse; der Starkmuth hat im Aufschwung zum Himmlischen keine Furcht mehr; die Gerechtigkeit hat die volle Zustimmung der Seele zu solchem Beginnen gewonnen. Im zweiten Falle betrachtet die Klugheit nur mehr das Göttliche; die Mäßigung weiß nichts mehr von irdischer Begierlichkeit; der Starkmuth kennt keine Leidenschaft mehr; die Gerechtigkeit hat einen ewigen Bund mit dem göttlichen Geiste geschlossen durch Nachahmung desselben. So finden sich jene Tugenden bei den Seligen, sowie bei denjenigen, welche hienieden die höchste Stufe der Vollkommenheit erreicht haben.

Einige Tugenden heißen theologische, weil sie Gott zum Objekte haben, von Gott eingegossen und nur durch die göttliche Offenbarung in den heil. Schriften bekannt geworden sind. Solche Tugenden sind nothwendig. Denn die Tugend soll uns zur Seligkeit verhelfen. Es gibt aber eine doppelte Seligkeit. Die eine liegt innerhalb des Bereiches der natürlichen Kräfte, die andere aber außerhalb desselben, und kann daher nur durch göttliche Kraft erlangt werden. Es muß also das eintreten, was II. Petr. I. ausgesprochen ist: Per Christum facti sumus consortes divinae naturae — die Vergöttlichung des Menschen. Dem Menschen kann die göttliche Natur zwar nicht essentiell, wohl aber durch Participation zukommen, wie z. B. brennendes Holz Theil hat an der Natur des Feuers, ohne selbst wesentlich Feuer zu seyn.[1])

---

[1]) Cf. quaest. disp. de virtutibus in communi a. 10: Oportet, quod, sicut prima perfectio hominis, quae est anima rationalis, excedit facultatem materiae corporalis, ita ultima perfectio, ad quam homo potest pervenire, quae est beatitudo

Dieſe Transſcendenz der theologiſchen Tugenden iſt es auch insbeſondere, was ſie von den intellectuellen und moraliſchen Tugenden unterſcheidet, mit denen ſie zwar die Vervollkommnung der Intelligenz und des Begehrungs-Vermögens gemein haben, ohne aber deßwegen gleich dieſen bloß an das Maß der natürlichen Kräfte gebunden zu ſeyn.

Der theologiſchen Tugenden ſind drei. Der Apoſtel nennt ſie I. Cor. XIII., wenn er ſchreibt: Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec. Die Ordnung im Uebernatürlichen nemlich folgt der Ordnung im Natürlichen. Im Bereiche des Natürlichen aber erreicht der Menſch ſeinen Zweck durch die Intelligenz, welche die allgemeinen Vorausſetzungen des Erkennens und Thuns darbietet, und durch die Geradheit des dem Guten zuſtrebenden Willens. Für das Gebiet des Uebernatürlichen aber ſind dieſe beiden Kräfte, wenn ſie ſich ſelbſt überlaſſen ſind, unzureichend, da es heißt: Oculus non vidit et auris non audivit et in cor hominis non ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se. I. Cor. II. Es müſſen alſo zu jenen natürlichen Elementen noch höhere hinzukommen, und dieſe ſind, in Bezug auf die Intelligenz, der übernatürliche, im göttlichen Lichte zu erfaſſende Principien darbietende Glaube, in Bezug auf den Willen aber die Hoffnung, welche auf den Gegenſtand des ſtrebenden Willens, als einen möglichen gerichtet iſt, und die Liebe, welche eine Einigung mit dem Erſtrebten, ja gewiſſermaßen eine Umbildung, Transformation in daſſelbe bewirkt.[1])

---

vitae aeternae, excedat facultatem totius humanae naturae. Et quia unumquodque ordinatur ad finem per operationem aliquam, et ea, quae sunt ad finem, oportet esse aliqualiter fini proportionata, necessarium est, esse aliquas hominis perfectiones, quibus ordinetur ad finem supernaturalem, quae excedent facultatem principiorum naturalium hominis. Hoc autem esse non posset, nisi supra principia naturalia aliqua supernaturalia operationum principia homini infundantur a Deo etc.

[1]) Ohne beſondere Rückſichtsnahme auf den höheren Grund der theologiſchen Tugenden wird in 3 Sentent. dist. XXIII. q. 1. a. 5. ihre Nothwendigkeit auf folgende Weiſe dargethan: Virtutes theologicae faciunt in nobis inclinationem in finem sc. in Deum. In omni autem agente propter finem, quod agit per voluntatem, duo praeexiguntur, quae circa finem habet, antequam ad finem operetur sc. cognitio finis et intentio perveniendi ad finem. Ad hoc autem, quod finem intendat, duo requiruntur sc. possibilitas finis, quia nihil movetur ad impossibile, et bonitas ejus, quia intentio non est nisi boni. Et ideo requiritur *fides*, quae facit finem cognitum, et *spes*, secundum quam inest fiducia de consecutione finis ultimi, quasi de re possibili sibi, et *charitas*, inquantum facit, quod homo afficiatur ad finem, alias nunquam tenderet in ipsum.

In der Ordnung des Werdens, bei welcher die Materie vor der Form, das Unvollkommene vor dem Vollkommenen ist, geht in Einem und demselben Subjekte (dem Akte nach, denn die Habitus werden zugleich eingegossen) der Glaube der Hoffnung voraus, und die Hoffnung der Liebe. Denn nur auf etwas Erkanntes (die Erkenntniß aber kömmt durch den Glauben) hofft der Mensch, nur dieses liebt er. Es entsteht also der Glaube vor der Hoffnung und der Liebe. In gleicher Weise liebt der Mensch dasjenige, was er als etwas für ihn Gutes und Erreichbares erfaßt d. h. worauf er seine Hoffnung zu setzen angefangen hat. So geht also auch die Hoffnung der Liebe voraus. Anders verhält es sich allerdings, wenn die Ordnung der theologischen Tugenden vom Gesichtspunkte der Vollkommenheit aus bestimmt wird. Da steht die Liebe oben an, denn sie ist das die Form Gebende, die Mutter und Wurzel aller Tugenden, wodurch somit der Glaube und die Hoffnung erst zur Vollkommenheit der Tugend gelangen.

Auf die Genesis der Tugend überhaupt übergehend bezeichnet Thomas die Natur als eine ungenügende, die Uebung als eine beschränkte, Gott als die allein zureichende Ursache derselben.

Die Natur kann nicht die zureichende Ursache der Tugend seyn; denn das Natürliche ist allen Menschen gemeinsam und kann nicht verloren gehen, daher selbst z. B. bei den Dämonen nach ihrem Falle die natürlichen Vorzüge noch geblieben sind.[1]) Nun aber sind nicht alle Menschen tugendhaft, auch kömmt derjenige, welcher sündiget, um die Tugend. Diese kann also nicht schlechthin etwas Natürliches seyn. Nur dem Anfange nach sind die Tugenden (mit Ausnahme der theologischen) natürlichen Ursprungs, insoferne nemlich dem geistigen und leiblichen Organismus des Menschen gewisse Principien innewohnen, welche eine Befähigung für die Tugend überhaupt oder für diese oder jene Tugend, für die Wissenschaft, den Starkmuth, die Mäßigung ꝛc. insbesondere, begründen. Die Vollendung aber kömmt nicht von der Natur. Denn im Bereiche der Natur ist nur Bestimmung nach einer Einzigen Richtung hin, bei der Tugend aber, nach der Verschiedenheit der Materie, der Umstände ꝛc eine mehrfache Möglichkeit.

Wiederholte Handlungen derselben Art erzeugen einen Habitus. Auf solche Weise entsteht durch böse Handlungen ein Habitus des Lasters, daher auch wohl aus guten Handlungen ein guter Habitus d. i. Tu-

[1]) Das Natürliche ist unveränderlich. Man mag einen Stein noch so oft in die Höhe werfen, so wird er seinen natürlichen Zug nach Unten doch nicht verlieren und sofort, statt auf den Boden zu fallen, von selbst in die Höhe sich erheben. Das einem Wesen Natürliche könnte nur durch Vernichtung desselben ihm entrissen werden. Comment. in 2 lib. Ethic. lect. 1.

gend entſpringen kann.[1]) Inſoferne jedoch die Tugend den Menſchen nicht bloß auf ein irdiſches, ſondern auf ein überirdiſches Ziel hinführt, iſt ſie nicht vom Menſchen, ſondern von Gott, von welchem es heißt: Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem. Sap. VIII. Dieſe Tugend unterſcheidet ſich ſpecifiſch von der rein menſchlichen. Denn jene hat einen eigenthümlichen formellen Grund, nemlich das göttliche Geſetz, während dieſe auf dem menſchlichen Geſetze ruht. Anderes aber verlangt das göttliche, Anderes das menſchliche Geſetz. So verlangt z. B. das menſchliche Geſetz, daß man Maß halte in Bezug auf den Genuß von Nahrung, um nicht der Geſundheit zu ſchaden und den Vernunftgebrauch nicht zu ſtören. Das göttliche Geſetz dagegen, welches auch auf Enthaltſamkeit dringt, will, daß der Menſch in ſolcher Weiſe ſeinen Leib züchtige und in ſeine Gewalt bringe. Daher beſteht zwiſchen der göttlich verliehenen, eingegoſſenen und erworbenen Mäßigkeit (was auch von den andern Tugenden gilt) ein ſpecifiſcher Unterſchied. Ueberhaupt macht die eingegoſſene Tugend den Menſchen zum Mitbürger der Heiligen und zum Hausgenoſſen Gottes, während die erworbene Tugend, als ſolche, denſelben nur in das rechte Verhältniß zum Menſchlichen ſetzt. Hier iſt alſo eine andere, nemlich menſchliche, dort göttliche Ordnung. Wie die beiden Sphären des Menſchlichen und Göttlichen, ſo ſind auch die denſelben angehörenden Tugenden der Art nach von einander verſchieden.[2])

---

[1]) Dies gilt zunächſt von der moraliſchen, nicht von den intellectuellen Tugenden: Intellectualis virtus secundum plurimum et generatur et augetur ex *doctrina* (werden alſo gelehrt und gelernt und wachſen durch Unterricht) cujus ratio est, quia virtus intellectualis ordinatur ad cognitionem, quae quidem aquiritur nobis magis ex doctrina, quam ex intentione . . . . . Moralis virtus fit ex *more* i. e. ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Comment. in II. Ethic. lect. I.

[2]) Thomas rectificirt hier die Behauptung des Ariſtoteles Eth. I. 2, daß die moraliſche Tugend ſchlechthin durch die Uebung entſtehe, vom chriſtlichen Standpunkte aus. Aber auch abgeſehen von dieſem iſt jene Behauptung nur in beſchränktem Sinne wahr. Bei allen natürlichen Eigenſchaften, ſagt Ariſtoteles, ſei das Vermögen, etwas zu thun, zuerſt da, und die Thätigkeit, die wirkliche Handlung folge erſt demſelben nach. So ſei z. B. das Vermögen des Sehens vor dem wirklichen Sehen. Bei der moraliſchen Tugend dagegen gehe die Uebung voraus und das Vermögen ſei erſt eine Folge derſelben. Wie Einer Baumeiſter werde, indem er viele Häuſer baue, und Lautenſpieler, indem er oft die Laute rühre: ſo werde Einer gerecht, indem er viele gerechte Handlungen vollbringe, und mäßig, indem er viele Mäßigkeitsacte ausübe. Dies iſt richtig, wenn man die Tugend als eine in die äußere Sphäre eingreifende Fertigkeit faßt. Ihrem unſichtbaren, tieferen Grunde, nemlich der guten Geſinnung nach, iſt ſie nicht an eine langdauernde Uebung gebunden, weßwegen auch die Bekehr-

Das Sprichwort: In medio virtus hat eine so weite Verbreitung erlangt und ist die Veranlassung von so vielen Mißverständnissen geworden, daß der heil. Thomas es für nothwendig hält, sich über die wahre Bedeutung dieses Axioms auszusprechen. Er sieht sich dazu um so mehr veranlaßt, als jenes Sprichwort in dem aristotelischen System der Ethik den Charakter, wenn nicht des Princips, so doch eines leitenden, einen weit greifenden Einfluß übenden Grundsatzes an sich genommen hat. In der Erörterung hierüber werden folgende Gedanken ausgesprochen:

Auf die moralischen und intellectuellen Tugenden ist jenes Sprichwort allerdings anwendbar. Die moralischen Tugenden bestehen in der Gleichförmigkeit des Begehrungs-Vermögens mit der Vernunft. Diese Conformität (und somit auch die moralische Tugend) liegt nothwendig in der Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig, zwischen einem Exceß und Defekt, welche von der Richtschnur der Vernunft weg führen würden.[1]) Dasselbe gilt von den intellectuellen Tugenden, welche ihr Maß an der Wahrheit resp. an der Wirklichkeit haben, wobei gleichfalls eine Abweichung durch Exceß und Defekt möglich ist, wenn z. B. durch falsche Bejahung behauptet wird, es sey, was nicht ist, oder durch falsche Verneinung, es sey nicht, was doch wirklich ist. Auf die theologischen Tugenden an sich dagegen findet jenes Sprichwort keine Anwendung. Denn der Glaube hat zu seinem Maßstabe die göttliche Wahrhaftigkeit, die Liebe Gottes Güte, die Hoffnung aber die Größe der göttlichen Allmacht und des göttlichen Wohlwollens. Dies ist ein Maß, welches, weil es weit über die menschlichen Kräfte hinausreicht, nicht überschritten werden kann. Niemand kann Gott so lieben, wie er geliebt werden

---

ung d. h. der Uebergang vom Laster zur Tugend, seinem Wesen, nemlich der Sinnesänderung nach, kein durch lange Uebung entstehender, sondern ein plötzlicher, augenblicklicher Vorgang ist.

[1]) Cf. in 3 Sentent. dist. XXXIII. q. 1. a. 3: Omnes virtutes morales in medio constitutae sunt. Virtutes enim morales sunt circa passiones et operationes, quae oportet dirigere secundum regulam rationis. In omnibus autem regulatis consistit rectum, secundum quod regulae aequantur, aequalitas autem media est inter majus et minus. Ideo oportet quod rectum virtutis consistat in medio ejus, quod superabundat, et ejus, quod deficit a mensura rationis rectae. Aristoteles unterscheidet übrigens Eth. II. 6 ein Mittleres in Bezug auf die Sache und in Bezug auf die Person. Jenes ist allenthalben gleich. Wenn 10 zuviel und 2 zuwenig ist, so ist und bleibt nach arithmetischem Verhältnisse die Proportionszahl 6 das Mittel. In zweiter Beziehung aber ist das Mittlere nicht für alle Menschen Eines und dasselbe. Sind daher etwa 10 Pfund Nahrungsmittel für Einen zuviel, 2 aber zuwenig, so werden von dem Arzte deßwegen nicht 6 vorgeschrieben werden, weil diese für eine bestimmte Person noch immerhin zuviel oder zuwenig seyn könnten.

soll, Niemand in dem Maße an Gott glauben und auf ihn hoffen, als es seyn soll. Da ist also ein Exceß nicht möglich. Daher besteht der Vorzug dieser Tugenden nicht darin, daß sie in der Mitte stehen zwischen zwei Extremen, wie die moralischen und intellectuellen Tugenden, sondern sie sind um so vollkommener, je mehr sie ihrem Höhepunkt sich nähern. Das Sprichwort: In medio virtus ist also nicht anwendbar auf die theologischen Tugenden, wenn sie von Seite Gottes betrachtet werden. Anders verhält es sich, wenn man sie von Seite des Menschen ins Auge faßt. Wenn wir Gott nicht glauben, auf ihn nicht hoffen, ihn nicht lieben können, wie er es verdient, so sollen wir dies doch thun nach dem Maße unserer individuellen Beschaffenheit. So genommen steht die theologische Tugend allerdings in der Mitte zwischen zwei Extremen z. B. die Hoffnung zwischen der Vermessenheit, welche von Gott Etwas hofft, was der Individualität des Hoffenden nicht zukommen kann, und zwischen der Verzweiflung, welche das nicht hofft, was doch gehofft werden könnte und sollte.

Demjenigen, was Thomas über den Zusammenhang der Tugenden unter einander sagt, liegt die bereits angedeutete Unterscheidung zwischen vollkommener (eingegossener) und unvollkommener (rein menschlicher) Tugend zu Grunde. Nicht bloß die theologischen, sondern auch die moralischen und intellectuellen Tugenden bedürfen nach Thomas zu ihrer Vervollkommnung des übernatürlichen Einflusses von Oben. Dabei tritt insbesondere wieder sein ethisches Princip, nemlich die Liebe, in seiner allumfassenden und dominirenden Bedeutung in den Vordergund.

Die intellectuellen Tugenden beziehen sich auf verschiedene Gegenstände, die unter sich in keinem Zusammenhange stehen, wie dies in den verschiedenen Künsten und Wissenschaften zu Tage liegt. Daher bedingen sich auch die intellectuellen Tugenden nicht gegenseitig, sie stehen in keinem nothwendigen Zusammenhange unter einander. Anders verhält es sich mit den moralischen Tugenden. Diese sind auf Leidenschaften und Handlungen gerichtet, welche offenbar sich auf einander beziehen. Denn alle Leidenschaften gehen von Einer Grundleidenschaft aus (von Liebe oder Haß) und schließen sich in Einer Leidenschaft ab (in der Lust oder Trauer). Dasselbe gilt von den Handlungen, welche die Materie der moralischen Tugenden ausmachen. Diese stehen unter sich und mit den Leidenschaften in Verbindung. Allerdings ist kein nothwendiger Zusammenhang der moralischen Tugenden unter einander vorhanden, wenn diese nur unvollkommen d. h. wenn sie nur eine natürliche oder durch Gewohnheit erzeugte Tüchtigkeit zu guten Handlungen einer einzigen Art sind. Daher kann z. B. Jemand freigebig seyn, ohne daß er auch keusch ist, und er kann keusch seyn, ohne daß er freigebig ist. Die vollkommene moralische Tugend aber, welche einen Zustand

herbeiführt, in welchem der Mensch nicht bloß dieses oder jenes Gute, sondern das Gute überhaupt will und erstrebt, bewirkt einen inneren, nothwendigen Zusammenhang aller einzelnen moralischen Tugenden unter einander. Denn dann treffen alle in den Cardinal-Tugenden (diese als allgemeine Tugendbestimmungen gefaßt) zusammen, welche hinwiederum enge unter sich verbunden sind; oder, wenn man jede der Cardinal-Tugenden als besondere Tugend, welche ihren eigenthümlichen Gegenstand hat, faßt, so centriren alle moralische Tugenden (wegen der bei ihnen statt findenden Wahl) in der Klugheit, die ihrer Seits auch der moralischen Tugenden nicht entbehren kann.[1]) Zwar besitzt derjenige, welcher Eine oder die andere der moralischen Tugenden in ihrer Vollkommenheit hat, die übrigen deßwegen noch nicht wirklich, aber er steht ihnen doch wenigstens sehr nahe, er hat sie in potentia propinqua.

---

[1]) Cf. in III. Sentent. dist. XXXVI. q. 1. a. 1: Ex eodem principio procedit *prudens* circa omnes materias virtutum sc. ex intentione boni rationis. Unde non potest esse, quod prudentia aquiratur secundum unam partem materiae moralis virtutis, et non secundum aliam etc. Morales virtutes non addunt alia principia super principia prudentiae etc. An einem andern Orte bezeichnet der heil. Thomas die Klugheit und Gnade als die Principien der Tugend überhaupt und somit als dasjenige, wodurch alle einzelnen Tugenden unter sich zusammenhängen, woraus jedoch nicht gefolgert werden darf, daß jener Zusammenhang sich auf die Acte der Tugend bezieht: Connexio virtutum non est intelligenda secundum actus, ut scilicet cuilibet competat habere actus omnium virtutum . . . sed *secundum principia virtutum, quae sunt prudentia et gratia*, omnes virtutes sunt connexae secundum habitus simul in anima existentes vel in actu vel in propinqua dispositione. Et sic potest aliquis, cui non competit v. g. actus magnanimitatis, habere habitum magnanimitatis, per quem sc. disponitur ad talem actum exequendum, si sibi secundum statum suum competeret. 2. 2. q. 129. a. 3. In der 2. 2. q. 152. a. 3 bezeichnet der heil. Thomas das vorzüglichste göttliche Gnadengeschenk, nemlich die Liebe und die Klugheit als das Formale der Tugend. In Bezug auf den Gegenstand, die Materie der Tugenden, ist es allerdings möglich, daß Einer Eine Tugend habe, ohne die andern Tugenden. Der Arme z. B. hat die Materie der Mäßigkeit, aber nicht die der Großmuth, welche in reichen Spenden sich kund thut. Aber das Formale der letzteren Tugend d. h. den Vorsatz, Viel aufzuwenden, wenn ihm die Mittel dazu zu Gebote stünden, kann auch der Bettler haben. Eben das Formale nun, die gute, edle Absicht, die Bereitschaft der Seele fürs Gute, ist der Brennpunkt, in welchem alle Strahlen der einzelnen Tugenden sich sammeln. — So erklärt und modificirt Thomas die Behauptung des Aristoteles, daß die eigentlichen, erworbenen (nicht bloß natürlichen) Tugenden nie von einander getrennt vorkommen und sämmtlich in der Klugheit centriren, da Letzterer doch diese nicht als eine eigentliche, sittliche Tugend gelten läßt und ernstlich die Meinung des Socrates bekämpft, daß die Tugenden nichts, als Vernunfteinsichten (*λογους*) und eben so viele Wissenschaften (*ἐπιστημας*) seyen. Eth. V. 13.

Was das Verhältniß der moralischen Tugenden zur vollkommensten theologischen Tugend, zur Liebe anbelangt, so sind dieselben, insoferne sie durch menschliches Bemühen erworben werden, mit Letzterer nicht nothwendig verbunden. Viele Heiden haben moralische Tugenden ohne die Liebe gehabt. Wenn aber die moralische Tugend, den Kreis des Natürlichen durchbrechend, zum Uebernatürlichen, zum letzten Zwecke sich erhebt, und so zur vollkommenen Tugend wird (was aber nicht durch menschliche Kraft, sondern nur durch Gottes Macht geschehen kann, daher die vollkommene moralische Tugend auch von Gott eingegossen wird): so kann sie nicht ohne Liebe seyn. Darum sagt der Apostel: Qui non diligit, manet in morte. I. Joh. III. Das geistige Leben, dessen Vollkommenheit durch die Tugenden bedingt ist, vermöge welcher man recht lebt, erstirbt, wenn keine Liebe da ist.

Wer übrigens die Liebe hat, der hat auch alle moralischen Tugenden, wenn er auch bei Ausübung derselben äußern Hemmnissen begegnen und daher dieselben nicht gerade immer mit Freude und Lust vollbringen sollte, wie z. B. auch derjenige, welcher den Habitus der Wissenschaft hat, zu seinem Schmerze durch Krankheit oder Schläfrigkeit im Denken sich gestört sehen kann. Gott wirkt gewiß im Reiche der Gnade nicht unvollkommener, als im Reiche der Natur. Hier aber ist mit dem Princip einer gewissen Wirksamkeit alles dasjenige gegeben, was zur Verwirklichung des darin gleichsam im Keim Vorhandenen gehört. Die Liebe nun ist auch ein Princip, nemlich, insoferne sie den Menschen auf das letzte Ziel hinleitet, ein Princip aller guten Handlungen, die auf die Erreichung des Endzweckes abzielen. Daher müssen mit der Liebe zugleich alle moralischen Tugenden, wodurch der Mensch die einzelnen Arten der guten Werke vollbringt, gegeben seyn. Somit stehen die eingegossenen moralischen Tugenden unter sich im Zusammenhange, nicht bloß durch die Klugheit, sondern auch durch die Liebe, wie es auch der Apostel ausspricht, wenn er Rom. XII die Liebe als die Erfüllung des Gesetzes bezeichnet, welches eben nur durch alle moralischen Tugenden, die als Tugendacte alle geboten sind, erfüllt werden kann. Daraus folgt aber auch, daß derjenige, welcher durch eine schwere Sünde die Liebe verliert, eben dadurch auch aller eingegossenen moralischen Tugenden beraubt wird.

Der Glaube erzeugt die Hoffnung, aus letzterer aber erwächst die Liebe. In soferne nun das Erzeugende vor dem Erzeugten ist, und somit ohne dasselbe seyn kann, ist es möglich, daß der Glaube ohne Hoffnung, und die Hoffnung ohne Liebe ist. Dies gilt aber nur für den Glauben und die Hoffnung im unvollkommenen Zustande, wobei zwar das Gute geschieht, aber noch nicht eben in guter Weise (bene). Wird aber der Glaube und die Hoffnung vollkommene Tugend, so daß nicht bloß geglaubt

und gehofft wird, sondern dies auch in rechter Weise geschieht: so ist die Liebe unzertrennlich von den beiden andern Tugenden, denn die vollkommene Tugend wurzelt im vollkommen guten Willen, die Vollkommenheit des Willens aber ist bedingt durch die Liebe, nach dem Worte des heil. Augustinus: Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit.

Die Liebe selbst, da sie auf Gott als das Objekt unserer Glückseligkeit gerichtet ist, kann nicht ohne Glaube und Hoffnung seyn. Wenn es heißt I Joh. IV: Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo, und wiederum I Cor. I: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii ejus: so wird die Charitas als ein freundschaftliches Verhältniß bezeichnet, wobei der Liebe Gottes Gegenliebe entspricht und somit ein gewisser Verkehr und eine gewisse Gemeinschaft des Menschen mit Gott vorausgesetzt wird. Dieser Verkehr und diese Gemeinschaft aber, welche hienieden durch die Gnade beginnt und in Zukunft in der Herrlichkeit sich vollendet, gründet in dem Glauben und in der Hoffnung. Wie Jemand mit einem Andern nicht in freundschaftlichem Verhältnisse stehen kann, wenn er ihm mißtraut, oder wenn er daran verzweifelt, mit ihm Gemeinschaft und vertraulichen Verkehr haben zu können: so kann auch Niemand zu Gott Freundschaft d. h. Liebe haben, der nicht den Glauben hat, vermöge dessen er an eine solche Wechselbeziehung zwischen Gott und den Menschen glaubt, und nicht die Hoffnung, durch welche er vertrauensvoll dieselbe erwartet. Somit ist die Liebe unzertrennlich von dem Glauben und der Hoffnung.

Die Tugend kann eine größere oder minder große seyn, denn wo Zunahme, ja selbst ein Uebermaß möglich ist, da ist auch ein Mehr und Weniger möglich. Jenes aber wird von der Tugend ausgesagt, wenn es Prov. XV heißt: In abundanti justitia virtus maxima est, und Mt. V: Nisi abundaverit justitia vestra plus quam Scribarum et Pharisaeorum, non intrabitis in regnum coelorum. Bei specifisch verschiedenen Tugenden ist ein solcher Unterschied unläugbar, denn die Ursache steht über ihrer Wirkung und von den Wirkungen diejenige über den übrigen, welche der Ursache am nächsten liegt. Gehören aber die Tugenden derselben Art an, so gibt es in Bezug auf dieselben an und für sich kein Mehr und Weniger. Denn in diesem Falle ist ihr Umfang das Maß ihrer Größe. Wer aber eine Tugend besitzt z. B. die Mäßigkeit, der hat sie in Bezug auf Alles, was in das Bereich dieser Tugend fällt. Da gibt es also keinen graduellen Unterschied, wie es einen solchen gibt z. B. bei der Kunst und Wissenschaft. Betrachtet man aber die Tugend nicht an und für sich, sondern von Seite ihres Subjektes, so kann dieselbe eine größere oder geringere seyn, ein

Unterschied, welcher seinen Grund in der Verschiedenheit der Zeit, oder in der Verschiedenheit der Subjekte, oder in der größeren oder geringeren Annäherung an das Ideal der Tugend, oder in der Verschiedenheit der Disposition des Subjektes haben kann, welche letztere Verschiedenheit hinwiederum sich ableitet aus der größeren oder geringeren Angewöhnung, aus der bessern oder minder guten Naturanlage oder auch aus dem größeren oder geringeren Maße der göttlichen Gnadengeschenke, denn Gottes Wirken ist kein naturnothwendiges, sondern ein freies in Weisheit, daher Gott seine Gaben nicht in immer gleichem, sondern in verschiedenem Maße austheilt, wie der Apostel sagt: Unicuique nostrum data est gratia, secundum mensuram donationis Christi. Ephes. IV.

Obwohl aber in solcher Weise die Tugenden ungleich sind, *so ist doch ihr Wachsthum, wenigstens verhältnißmäßig in einem und demselben Individuum ein gleiches.* Sie wachsen, wie die Finger der Hand, die zwar der Größe nach ungleich sind, verhältnißmäßig aber doch in demselben Maße zunehmen. Der Grund dieser Erscheinung liegt in dem Zusammenhange der Tugenden unter sich, besonders darin, daß sie Alle in einer höchsten Tugend, in der Klugheit, oder wie einige lieber wollen, in der Liebe, centriren, so daß also das Wachsthum aller Tugenden eigentlich nur ein Wachsthum der Klugheit oder der Liebe ist.

Die *intellectuellen* Tugenden stehen höher, als die *moralischen*, aber nicht ihrem Verhältnisse zum Acte, sondern nur dem Objecte nach, insoferne nemlich das Object der Vernunft, somit auch der intellectuellen Tugenden die Wahrheit im Allgemeinen, das Object des Begehrungs-Vermögens aber, somit auch der moralischen Tugenden das particulare Seyn ist. Wie dieses jenem nachsteht, so stehen auch ihrem Objecte nach die moralischen Tugenden den intellectuellen nach, mit welchen letzteren die ewige Seligkeit in dem Menschen beginnt, denn diese besteht gleichfalls in der Erkenntniß der Wahrheit.[1])

Unter den *moralischen* Tugenden steht Oben an die *Gerechtigkeit*, welche, weil im Willen wurzelnd, der Vernunft (dem formellen Princip der Sittlichkeit) am nächsten steht und das Verhältniß des Menschen nach Innen und Außen bestimmt und regelt.

Unter den *intellectuellen* Tugenden gebührt der Vorrang der

---

[1]) *Dante* versetzt die großen Theologen und Philosophen in den vierten Himmel, in das für uns glänzendste Gestirn, die Sonne. Unter diesen ist es insbesondere Thomas von Aquin, welcher als Wortführer der Uebrigen über Verschiedenes ihn belehrt. Conto del Parad. X—XIV.

Weisheit, welche auf die höchste und letzte Ursache, auf das Princip aller Wirkungen geht, nemlich auf Gott.

Von den theologischen Tugenden sagt der Apostel: Nunc autem manent fides, spes et charitas, tria haec; *major autem horum est charitas* I. Cor. XIII. Alle drei theologischen Tugenden haben zwar dasselbe Object, allein sie stehen demselben nicht gleich nahe. Der Glaube ist auf das gerichtet, was man nicht sieht, die Hoffnung auf das, was man nicht hat, die Liebe aber geht auf das, was man hat. Denn das Geliebte ist gewissermaßen in dem Liebenden, so wie auch der Liebende durch den Affekt zur Vereinigung mit dem Geliebten hingezogen wird, daher es heißt: Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo. I. Joh. IV.

Was die moralischen Tugenden anbelangt, so überdauern dieselben das irdische Leben, zwar nicht ihrem materiellen Momente nach d. h. insoferne sie eine innerhalb eines gewissen Maßes sich haltende Neigung des Begehrungs-Vermögens zum Leiden oder Thun sind. Denn jenseits gibt es kein Verlangen, keine Lust mehr an Speisen oder an dem geschlechtlichen Verkehre, da gibt es keinen Handel, keinen Austausch der Dinge mehr, wie hienieden, somit fällt auch das Materielle z. B. an der Mäßigung, der Gerechtigkeit ꝛc. hinweg. Aber das formelle daran, dasjenige, welches eben die Grenzen bestimmt, innerhalb welcher die moralische Tugend sich hält, d. h. der vernünftige Moment derselben bleibt. So betrachtet also überdauern die moralischen Tugenden dieses irdische Leben, daher z. B. von der Gerechtigkeit gesagt wird Sap. I., sie sey ewig und unvergänglich.

Dasselbe gilt von den intellectuellen Tugenden. Das Materielle fällt fort, denn der leibliche Tod bringt auch der Sinnlichkeit, durch welche hienieden die Erkenntniß vermittelt wird, den Untergang. Aber das Formelle resp. rationelle Moment der Erkenntnißtugenden bleibt. Die Kenntniß des Universellen und Nothwendigen (was eben Sache der Vernunft ist) haftet stärker, als die des Partikulären und Zufälligen. Wenn nun jenseits sogar diese letztere Erkenntniß bleibt, wie aus Luc. XVI. (Recordare, quia recepisti bona in vita tua et Lazarus similiter mala) folgt: so muß um so mehr die Kenntniß des Universellen und Nothwendigen, welche zur Wissenschaft und den andern intellectuellen Tugenden gehört, bleiben.

Der Glaube hört jenseits auf, denn er geht auf das, was man nicht sieht. Wenn man also (wie dies bei den Seligen der Fall ist) den Gegenstand des Glaubens sieht, so hört der Glaube als solcher auf.[1]) Das-

[1]) Nicht alle sind der Ansicht, daß es jenseits gar keinen Glauben mehr gebe. So bemerkt schon Irenae. adv. haer. l. I. c. 10, daß Gott als die unerschöpfliche Wahr-

selbe gilt von der Hoffnung, welche auf das gerichtet ist, was man noch nicht hat. In unserem wahren Heimathlande aber werden wir haben, was wir hoffen. Die Liebe allein wird bleiben, wie es der heil. Paulus ausspricht, wenn er schreibt: Charitas nunquam excidit. Cor. XIII. An der Liebe haftet keine Unvollkommenheit, wie am Glauben und an der Hoffnung, denn sie kann auf das gehen, was man hat, sowie auf dasjenige, was man nicht hat, eben so auf das, was man sieht, sowie auf dasjenige, was man nicht sieht. Ja es steigert sich vielmehr die Liebe in dem Grade, in welchem die Hoffnung erfüllt wird und der Glaube in Schauen sich verwandelt, denn je vollkommener die Erkenntniß Gottes und je inniger die Verbindung mit ihm ist, desto vollkommener muß auch die Liebe seyn. [1])

Thomas findet, daß einige Tugenden in den heil. Urkunden als Gaben (dona) bezeichnet werden. Er schließt daraus (obwohl der Zweck bei beiden derselbe, nemlich die sittliche Perfection des Menschen ist) um somehr auf einen Unterschied der Tugenden und Gaben, als unter letzteren einige z. B. die Furcht genannt sind, welche den Tugenden nicht beigezählt werden können. Diesen Unterschied selbst aber glaubt er aus Jsai XI. (Requiescit super eum spiritus sapientiae et intellectus etc.) ableiten zu können, indem er bemerkt, daß die Gaben in dem Menschen sind, vermöge der göttlichen Inspiration, somit vermöge eines äußeren Princips (welches eben der heil. Geist ist), nicht vermöge eines inneren (der Vernunft). Ein charakteri-

---

heit, immer der Menschheit etwas mitzutheilen haben und somit immer der Lehrer der Menschen bleiben werde, und daß also diese Manches ihm anheimstellen und sich daher gläubig ihm hingeben müssen, da ein Geschöpf, welches Alles vollkommen wüßte, was Gott weiß, allwissend und somit Gott gleich wäre. Er behauptet daher, daß der Glaube, obwohl sein Gegenstand geschaut wird, auch jenseits noch fortbestehe. Dem heil. Thomas ist eine solche Anschauungsweise über die Dauer des Glaubens nicht verborgen geblieben, daher er 1. 2. q. 62. a. 5. bemerkt: Quidam dixerunt, quod spes totaliter tollitur; fides autem partim tolliter, scilicet quantum ad aenigma, partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis. Nachdem er sich daher am a. O. die Frage gestellt hat, ob denn gar Nichts vom Glauben und der Hoffnung im anderen Leben bleibe, antwortet er in Summa: Nihil omnino spei remanere in gloria potest; *fidei vero aliquid remanet*, non quidem numero vel specie idem, sed idem genere; ipsa videlicet cognitio.

[1]) Wenn also auch jenseits Alles, was der Erde und den irdischen Beziehungen angehört, hinwegfällt, so bleibt doch die Quelle und Grundform alles Guten, nemlich die heilige Liebe, in ihrer ganzen Wesenheit. Da diese, weil unvergänglich, nicht Mittel zum Zwecke, sondern selbst Zweck ist, so könnte der Christ gewissermaßen allerdings mit einigen heidnischen Philosophen sagen, daß man die Tugend um ihrer selbst willen erstreben solle, nemlich um der Liebe willen, welche bleibend mit Gott verbindet.

stisches Merkmal der Gaben also ist, daß sie in einer von Gott resp. dem heil. Geiste hervorgebrachten Bewegung bestehen. In einigen Stellen weist Thomas auf die Quelle der Gaben hin, welche einzig die göttliche Liberalität ist, so daß sie im eminenten Sinne des Wortes Gnadengaben sind, sowie auf den durchaus übernatürlichen Charakter derselben, weßwegen sie auch einen Vorgeschmack jenseitiger Zustände zu geben vermögen.[1])

Je höher das Princip der Bewegung steht, desto vollkommener muß die Disposition in dem zu Bewegenden seyn, damit ein richtiges Verhältniß zwischen beiden obwalte. So muß der Schüler besser vorbereitet seyn, wenn er nicht eine gewöhnliche, sondern eine erhabenere Lehre seines Lehrers fassen will. Um nun das fassen zu können, was des heil. Geistes ist, bedarf man einer Vorbereitung, die auf den Instinct des heil. Geistes selbst zurückgeht. Obwohl der Mensch von Gott das Vernunftgeschenk erhalten hat, so befindet er sich doch in Bezug auf den letzten Zweck nicht in der Lage der Sonne, die aus sich selbst leuchtet, sondern in der des Mondes, welcher nur das empfangene Licht widerstrahlt. Die natürliche Vernunft reicht nicht an den höchsten, übernatürlichen Zweck der Menschheit hinan. Selbst die moralischen und theologischen Tugenden machen den fortdauernden Einfluß des höheren, vom heil. Geiste kommenden Instinctes nicht überflüssig. Darin hat die Nothwendigkeit der Gaben ihren Grund. Es heißt in den heil. Schriften nicht bloß von dem Walten des heil. Geistes überhaupt: Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt et haeredes Rom. VIII. Spiritus tuus bonus deducit me in terram rectam. Ps. CXLII., so daß im Allgemeinen dessen Wirksamkeit als nothwendig zur Erlangung der Seligkeit erscheint: sondern es wird auch die Nothwendigkeit der einzelnen Gaben auf das bestimmteste hervorgehoben, wenn es z. B.

---

[1]) Cf. in III. Sentent. dist. XXXIV. q. 1. a. 1. Da heißt es unter Anderm: Dona a virtutibus destinquuntur in hoc, quod virtutes perficiunt ad actus *modo humano*, sed dona *ultra humanum modum*, quod patet in fide et intellectu. Connaturalis enim modus naturae humanae est, ut divina nonnisi per speculum creaturarum et aenigmata similitudinum percipiat, et ad sic percipienda divina perficit fides, quae virtus dicitur. Sed intellectus donum, ut Gregorius dicit, de auditis mentem illustrat, ut homo etiam in hac vita *praelibationem futurae manifestationis accipiat*. Et ad hoc etiam consonat nomen doni. Illud enim proprie donum dici debet, quod *ex sola liberalitate* donantis competit ei, in quo est, et non ex debito suae conditionis. Sind aber nicht wenigstens die theologischen Tugenden auch Gaben? Ratio doni non salvatur in virtutibus etiam infusis quantum ad omnia, secundum quod salvatur in donis; quia modus operandi, qui est in virtutibus, est *secundum conditionem humanam*, quamvis substantia habitus sit ex divino munere, et ita aliquo modo potest dici virtus donum.

von der Weisheit heißt: Neminem Diligit Deus, nisi eum, qui cum sapientia inhabitat, Sap. VII., oder von der Furcht: Qui sine timore est, non poterit justificari. Ecc'les I.

Die Gaben des hl. Geistes begründen in dem Menschen etwas Bleibendes, eine gewisse Zuständlichkeit, daher es vom hl. Geiste (der nie ohne seine Gaben im Menschen ist) heißt: Apud vos manebit et in vobis erit. Joh. XIV. Der Mensch verhält sich übrigens bei dem Wirken des hl. Geistes, wie das Werkzeug zu dem, der es handhabt. Indessen ist der Mensch kein blos leidendes, todtes, sondern ein thätiges, ja freithätiges Werkzeug. Daraus folgt, daß die Gaben des hl. Geistes Habitus (Fertigkeiten) sind.

Bei Isai XI. werden sieben Gaben des hl. Geistes aufgezählt. Sie sind in der Vernunft (sowohl in der theoretischen, als auch in der praktischen) sowie auch in dem Begehrungs-Vermögen. Das Wahre schaut der Verstand (intellectus);[1]) der Rath (consilium) findet das Rechte und Gute mit vollkommener Sicherheit;[2]) ein richtiges, sicheres Urtheil in Bezug auf das Göttliche vermittelt die Weisheit (sapientia)[3]) und in Bezug auf das Geschöpfliche die Wissenschaft (scientia).[4]) Dem Begehrungs-Vermögen wird seine Vollkommenheit in Bezug auf das Verhältniß zu Anderen

---

[1]) Fides, quae spiritualia in speculo et aenigmate quasi involunta tenere facit, humano modo mentem perficit, et ideo virtus est. Sed si supernaturali lumine mens intantum elevetur, ut *ad ipsa spiritualia aspicienda* introducatur, hoc supra humanum modum est. Et hoc facit intellectus donum, quod de auditis mentem illustrat, ut ad modum primorum principiorum statim audita probentur et ideo intellectus donum est. In 3 Sentent. dist. XXXV. q. 2. a. 2.

[2]) Consilium est quaestio de operabilibus a nobis . . . . Sed quia operabilia humana contingentia sunt et possunt deficere, ne ad finem intentum perducant, ideo certitudinem consilii attingere non est humanum, sed divinum, cujus est *per certitudinem* eventus contingentium praevidere. Et ideo oportet, quod ad hanc certitudinem elevetur supra humanum modum instinctu spiritus sancti. Qui enim spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt. Rom. VIII. Et ideo consilium est donum. l. c. a. 4. Donum consilii non est ad quaerendum consilium, sed ad inveniendum. l. c.

[3]) Intellectus videtur nominare simplicem apprehensionem, sed sapientia nominat *quandam plenitudinem certitudinis ad judicandum* de apprehensis. Uebrigens schreitet die Weisheit vor ad quandam deiformem contemplationem, und hat eminentiam cognitionis per quandam unionem ad divina. l. c. a. 1. 2.

[4]) Ihr unmittelbarer Gegenstand ist das Creatürliche: Illa scientia, quae est de altissimis, quasi aliorum ordinatrix et judex proprium nomen superaddit et sapientia dicitur. Aliae vero scientiae, quae ei subduntur, simpliciter scientiae nomen retinent. Et hoc modo accipiendo scientiam, *est tantum de rebus creatis*, sapientia vero de divinis, sive loquamur in virtutibus intellectualibus, sive in donis. l. c. a. 3.

durch die Pietät (pietas), in Bezug auf das Verhältniß des Menschen zu sich selbst durch die Stärke (fortitudo) und Furcht (timor) zu Theil, wovon die erste denselben muthig in Gefahren macht, die zweite aber die leicht das Maß überschreitende Begierde nach Lust niederhält.

Die sieben Gaben des heil. Geistes stehen unter sich im Zusammenhange. Wie die moralischen Tugenden in der Einen Tugend der Klugheit zusammen treffen und durch dieselbe unter sich verbunden sind: so centriren auch alle Gaben des heil. Geistes in der Liebe, so daß derjenige, welcher die Liebe hat, aller Gaben des heil. Geistes sich erfreut, deren keine ohne die Liebe dem Menschen sich zu eigen gibt. Der Apostel spricht diese Wahrheit aus, wenn er sagt, daß der heil. Geist durch die Liebe in uns wohnt: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Rom. V.

Dem Wesen nach werden die Gaben des heil. Geistes auch jenseits bleiben. Es wird nur in Bezug auf die Materie derselben dasjenige wegfallen, was allein für die irdischen Verhältnisse paßt. Jenseits, wenn Gott Alles durchherrscht und Alles in Allem seyn wird, I. Cor. XV. und somit der Mensch ganz und gar Gott sich unterwirft, wird die menschliche Seele noch vielmehr als hienieden dem Walten des heil. Geistes sich öffnen und somit der Gaben des heil. Geistes in vollkommnerer Weise theilhaftig werden können, als dieses jetzt möglich ist.

Nachdem Thomas durch die Hinweisung auf die Gaben des heil. Geistes den göttlichen Charakter der christlichen Tugend noch augenfälliger, als bisher, hat hervortreten lassen, wirft er noch, ehe er von der Lichtregion des Guten zur Finsterniß des Bösen übergeht, einen flüchtigen Blick auf den Segen der Tugend, welchen der Herr bei Math. V. in den Seligkeiten dargelegt hat. Dem Ganzen liegt der Gedanke zu Grunde, daß die nimmer zu befriedigende Selbstsucht in wahre Selbstliebe umschlagen sollte, welche durch die Tugenden und Gaben finden wird, was die Menschen sonst auf verschiedenen Wegen vergeblich suchen. Die Menschen, sagt er, streben nach Glückseligkeit. Von böser Begierlichkeit getrieben suchen sie diese aber im Vergnügen, in einer umfassenden (dabei aber eitlen) Wirksamkeit und Erkenntniß, oder in Reichthum, Ehre und Ansehen vor den Menschen. Die Tugend zieht diesem Streben die gebührenden Grenzen, die Gaben thun dies in noch erhabnerer Weise, so daß der Mensch in den Stand gesetzt wird, jene täuschenden Güter gänzlich zu verachten.

Daher werden vor Allen vom Herrn die Armen im Geiste selig gepriesen, also diejenigen, welche in Demuth Reichthum und Ehre verachten. Diesen wird das Himmelreich verheißen, wo sie in Gott das wahrhaft finden werden, was das weltliche Gelüsten sucht, nemlich Ehre und Ueberfluß

der Güter. Weiter verläuft das selbstsüchtige Leben in der Hingabe an die eigene Leidenschaft z. B. an das zornmüthige Wesen. Die Tugend setzt demselben Schranken durch das Machtgebot der Vernunft, die Gabe aber unterwirft den Menschen dem göttlichen Willen und stellt völlige Ruhe her. Daher werden an zweiter Stelle die Sanftmüthigen selig gepriesen. Diese erlangen nach dem Worte des Herrn das, was zuletzt doch die streitsüchtigen, rohen Naturen zu erreichen suchen, Sicherheit nämlich und Ruhe, was durch den verheißenen ruhigen Besitz der Erde angedeutet wird. Das in den begehrenden Kräften ruhende Verlangen wird gleichfalls durch die Tugend gemäßigt, von der Gabe des heil. Geistes aber ganz beseitigt, so daß der Mensch freiwillig in Trauer sich hüllt. Die dritte Seligkeit verkündet daher der Heiland, wenn er spricht: Selig sind, die da Trauer und Leid tragen. Den Trost also, welchen die Welt in der Lust und im Vergnügen sucht, wird der Herr den Seinigen um ihrer Trauer willen geben. Das active Leben besteht in Leistungen gegen den Mitbruder, seyen dieß nun Leistungen der Schuldigkeit oder freiwilligen Wohlthuns. In ersterer Beziehung bringt die Tugend der Gerechtigkeit Alles in Ordnung, die Gabe aber bewirkt, daß wir nach Erfüllung jener Pflichten hungern und dursten, wie nach Speise und Trank. Somit besteht die vierte Seligkeit in Hunger und Durst nach Gerechtigkeit. Was die Ungerechten in ihrer Selbstsucht begehren, das wird den nach Gerechtigkeit Hungernden und Durstenden zu Theil werden, nämlich Ersättigung. Die Tugend übt die freiwillige Wohlthätigkeit gegen Freunde und Angehörige, die Gabe aber sieht nicht auf das Band, welches Andere mit uns verbindet, sondern nach Luc. XIV. nur auf die Noth, wobei also der Mensch bloß vom Erbarmen sich leiten läßt. Selig sind darum die Barmherzigen gepriesen, denen der Herr Erbarmen verheißt, welches sie von allem Elend frei machen wird. Das contemplative Leben hat zur Voraussetzung Reinheit des Herzens und Friede. Darum werden auch diejenigen noch glückselig gepriesen, die reinen Herzens und diejenigen, welche friedfertig sind. Jenen wird (denn ein reines Auge befähigt zum klaren Sehen) die Anschauung Gottes, Diesen, welche dem Gott der Einheit und des Friedens durch ihr Thun und Seyn ähnlich geworden sind, die Kindschaft Gottes verheißen. Dieß ist der Zusammenhang der von dem Heiland verkündigten Seligkeiten sammt ihrem Lohne mit den Tugenden und Gaben. [1])

In Bezug auf dasjenige, was bei den Seligkeiten als Lohn erscheint, kann man an die vollkommene Seligkeit selbst denken, und dann fällt

[1]) Cf. Expos. in V. Math.

derselbe in das künftige Leben; oder es ist damit nur ein Anfang jener vollendeten Seligkeit bezeichnet, und insoferne gehört er dem gegenwärtigen Leben an. Letzteres tritt freilich nicht immer so sichtbar hervor. Denn wie die Strafen der Gottlosen (da sie oft innere, geistige sind), so entziehen sich auch nicht selten die Belohnungen des Guten dem vorherrschend nur für das Aeußere empfänglichen menschlichen Auge. Jenseits wird allerdings Alles vollkommener seyn, aber schon hienieden können, wenigstens dem Anfange nach, die Menschen das Reich Gottes erlangen, insoferne der heil. Geist in ihnen zu herrschen beginnt; sie können die Erde besitzen, insoferne ihre guten Affekte in dem ersehnten, unveränderlichen, ewig dauernden Erbe ruhen; sie können getröstet werden in diesem Leben durch den Antheil, welchen sie am Paraklet, an dem Tröster, haben; sie können sich sättigen mit jener Speise, von welcher der Heiland sagt: Meus cibus est, ut faciam voluntatem patris mei. Joh. IV.; sie können hienieden Gottes Erbarmen erlangen; können mittels der Gabe der Erkenntniß mit reinem Auge gewissermaßen Gott anschauen und durch Ordnung ihres Innern zu Gottes Aehnlichkeit, somit zur Kindschaft Gottes gelangen.[1])

Von dem Bösen im Besonderen.

Thomas hat das Böse bereits an sich, objectiv betrachtet. In diesem Abschnitte faßt er es im Subjecte, als eigentliche Sünde ins Auge. Noch haftet aber sein Blick an dem Guten, das er eben besprochen hat, daher er sich vorerst die Frage stellt: Ob mit dem Habitus des Guten, mit der Tugend nicht wenigstens der einzelne böse Act, die Sünde zusammen bestehen könne?[2]) Nach dem früher Gesagten, bemerkt er, scheine dies allerdings unmöglich zu seyn. Das Böse bildet ja einen conträren Gegensatz gegen das Gute, denn hier ist Ordnung und Harmonie, dort Unordnung und Disharmonie, hier Güte, dort Bosheit, hier eine gutmachende Qualität, also eine gute, dort eine verschlimmernde Qualität, also eine schlimme Wirkung, hier ist Gesundheit der Seele, dort Krankheit, hier ist

[1]) Vgl. 1. 2. q. 49 — q. 69.

[2]) Aristoteles sagt Eth. V. 1: „Fertigkeiten zu entgegengesetzten Handlungen müssen selbst einander entgegengesetzt sein (also sich ausschließen). So können z. B. von der Gesundheit (als einer leiblichen Fertigkeit) nicht zu gleicher Zeit gesunde und kranke Bewegungen des Körpers entstehen, sondern nur gesunde." Ist hier auch nicht ganz bestimmt ausgesprochen, ob ein entgegengesetzter Act mit dem Habitus des Guten vereinbar sei oder nicht, so suchen doch z. B. die Anhänger der Stoa ihren Weisen von jeglichem Fehltritte zu emancipiren. Die Welt ist überhaupt vielfach sehr rigorös und verlangt von dem Guten absolute Vollkommenheit.

Naturgemäßes, dort Naturwidriges, wenn auch die Sünde in Folge der Angewöhnung d. h. des länger fortgesetzten Mißbrauches der natürlichen Gaben den Schein des Naturgemäßen annehmen sollte. Indessen ist die Wirksamkeit des Menschen keine naturnothwendige, sondern eine freie. Er kann somit von dem Habitus, welcher in ihm ist, entweder gar keinen Gebrauch machen, oder demselben widersprechende Handlungen vollbringen, ohne daß dieser in jedem Falle deßwegen verloren geht. Wie z. B. die erworbenen Tugenden nicht durch einen einzigen Act, sondern nur durch eine Reihe von Handlungen entstehen, so werden sie nicht durch einen einzelnen Act, wenn auch schwerer Sünde, aufgehoben. Die läßliche Sünde kann mit diesen, sowie selbst mit den eingegossenen Tugenden zugleich im Menschen seyn.

Sodann auf den Begriff der Sünde übergehend, bemerkt er, daß diese eine Beraubung und somit ein Uebel sey. Es gibt aber Uebel der Natur, zu welchen auch die wider Willen zu leidende Strafe gehört. Diese sind nur Sünde (peccatum) im weiteren Sinne des Wortes. Zur Sünde im engeren und eigentlichen Sinne gehört Erkenntniß des Zweckes, speciell des Endzweckes, und freie Wahl, wodurch das Uebel einen eigenen Charakter erhält und Schuld (culpa) genannt wird. Die eigentlich sündhafte Handlung hat also nicht die rechte Richtung, sie ist nemlich nicht dem Endzwecke, der ewigen Seligkeit zugewendet und daher in Widerspruch mit dem göttlichen Gesetze, welches uns dahin weist, und mit der Gerechtigkeit. Somit kann die Sünde (um die Substanz der bösen Handlung in Bezug auf die Mittel ihrer Verwirklichung zu bezeichnen) gefaßt werden als ein Reden, Thun oder Verlangen, das dem göttlichen Gesetze zuwider läuft; (um auf den Gegenstand der Sünde hinzuweisen) als Wille, zu behalten oder zu erlangen, was die Gerechtigkeit verbietet; (um das Formelle der unsittlichen Handlung hervorzuheben) als eine Uebertretung des göttlichen Gesetzes d. h. als Abfall von dem Endzwecke.[1]) In der theologischen Summa ist von Thomas die kürzere Augustinische Definition recipirt, nemlich: „Die Sünde ist ein Reden oder Thun oder Begehren wider das ewige Gesetz (Dictum vel factum vel concupitum contra legem aeternam).“ Thomas erklärt diese Definition für genügend, weil durch Bezeichnung der Sünde als eines innerlich oder äußerlich sich vollbringenden Willensactes das Materielle, durch Hinweisung auf das Mißverhältniß zur Richtschnur des menschlichen Willens, das Formelle derselben angegeben sey, und die sogenannten Unterlassungssünden, bei welchen eine bloße Enthaltung ist, gleichfalls, obwohl nicht eigens erwähnt, unter diesen Begriff subsumirt werden können,

[1]) Cf. in II. Sentent. dist. XXXV. q. 1.

da die Bejahung und Verneinung demſelben Genus angehören, weßwegen in dem Reden das Nichtreden, in dem Thun das Nichtthun eingeſchloſſen iſt.

Vom Begriffe der Sünde geht Thomas auf die Eintheilung derſelben über. Einen Grund zur Unterſcheidung geiſtiger (peccatum spirituale), welche wie z. B. der Stolz in geiſtiger, und fleiſchlicher (p. carnale) Sünden, welche in fleiſchlicher Luſt ſich vollbringen, findet er II. Cor. VII: Emundemus nos ab omni iniquamento carnis et spiritus. Alle Sünden ſind zwar Sünden gegen Gott, aber nach dem nächſten und unmittelbaren Objecte und nach der Verletzung der dreifachen Ordnung in der Richtung zu Gott, zur eigenen Vernunft und zu dem Nächſten hin laſſen ſich Sünden gegen Gott, gegen ſich ſelbſt und gegen den Nächſten unterſcheiden, von denen die erſten einen Gegenſatz bilden zu den theologiſchen Tugenden, die unſer Verhältniß zu Gott regeln, die zweiten zu der Mäßigkeit ſowie zu dem Starkmuthe, welcher uns zu uns ſelbſt, die dritten zu der Gerechtigkeit, welche uns zu dem Nächſten in das richtige Verhältniß ſetzt. Somit iſt z. B. der Unglaube eine Sünde gegen Gott, die Verſchwendung und Unmäßigkeit eine Sünde gegen ſich ſelbſt, der Mord und Diebſtahl eine Sünde gegen den Nächſten. Die Sünde der Begehung (commissionis) iſt gegen ein Verbot, die Sünde der Unterlaſſung (ommissionis) gegen ein Gebot gerichtet und letztere im Allgemeinen eine geringere, als die erſtere, weßwegen ſie auch im Lateiniſcheu mit einem milderen Worte (delictum) bezeichnet wird.[1]) Es gibt auch Sünden, welche, wie z. B. der Geiz und die Verſchwendung nach dem Zuviel und Zuwenig ſich von einander unterſcheiden und ſich entgegengeſetzt ſind, ja weiter von einander abſtehen, als von der ihnen entgegengeſetzten Tugend.[2]) Ein gradueller Unterſchied beſteht zwiſchen den Sünden des Herzens (cordis, nemlich des Gedankens, der Luſt und Zuſtimmung), des Wortes (oris) und Werkes (operis). So finden ſich ſchon bei Thomas die noch gebrauchten Eintheilungen der Sünde. Die weſentlichſte Eintheilung der Sünden aber, nemlich in läßliche und Todſünden, wird von Thomas in der theologiſchen Summe umfaſſender dargelegt und er kommt, nachdem er bereits hierüber

---

[1]) Cf. in Ps. XXIII.

[2]) Magis distant extrema ad invicem, quam a medio (in quo virtus est), sicut magnum et parvum magis distant ab invicem, quam ab aequali, quod est medium inter ea. Ergo vitia magis opponuntur ad invicem, quam ad virtutem ..... Virtutis ad unum extremorum est aliqua similitudo, sicut inter fortitudinem et audaciam, inter prodigalitatem et liberalitatem. Sed inter vitia extrema est omnimoda dissimilitudo. Comment. in II. Ethic. lect. X.

sich ausgesprochen hat, am Schlusse dieses Abschnittes noch einmal darauf zurück, indem das Gesagte zum Theil wiederholt wird, was, wie so manches Andere der Vermuthung Raum geben könnte, daß in die theologische Summe Manches, was bei seinen mündlichen Vorträgen nachgeschrieben worden, Aufnahme gefunden haben möge. Im Uebrigen äußert er über den erwähnten wichtigsten Unterschied unter Anderm folgende Gedanken.

Die Todsünde (peccatum mortale) ist wider das Princip der moralischen Ordnung gerichtet, ein Abfall vom höchsten und letzten Zwecke, von Gott, mit welchem die Liebe verbindet (also *contra* ordinem charitatis). Dabei wird das, was bloß gebraucht werden soll (das Endliche) genossen d. h. als Endzweck um seiner selbst willen gesucht. Die läßliche Sünde (peccatum veniale) dagegen ist eine Unordnung in Bezug auf das, was nach dem Princip kömmt d. h. in Bezug auf die Mittel zum Zwecke (also *praeter* illum ordinem). Die Todsünde hat auf dem Gebiete des Sinnlichen ihr Bild in jener Desorganisation des Leibes, wodurch das Lebensprincip hinweggenommen wird, nemlich im Tode, die läßliche Sünde entgegen in jener Unordnung in den Lebenssäften, wobei wenigstens das Lebensprincip erhalten wird, nemlich in der Krankheit. Ebenso gleicht auf dem Gebiete des Denkens der Irrthum in Bezug auf die Principien des Denkens der Todsünde, der Irrthum in Bezug auf die aus dem Princip sich entwickelnden Consequenzen, der läßlichen Sünde. Hiemit ist auch die Folge und Strafe der Todsünde und der läßlichen Sünde angedeutet. Wie die im Leiblichen durch den Tod, also durch Beseitigung des Lebensprincips eintretende Unordnung nach dem Laufe der Natur irreparabel ist, wie ferner derjenige, welcher in Bezug auf die Principien des Denkens irrt, nicht überzeugt werden kann: so stürzt sich auch derjenige, welcher durch die Todsünde vom Princip der moralischen Ordnung sich abkehrt, in eine an sich nicht zu beseitigende Unordnung. Wie dagegen die aus der Krankheit kommende Störung, wobei wenigstens das Lebensprincip erhalten wird, durch die Kraft der Natur wieder gehoben werden kann, wie derjenige noch nicht aller Ueberzeugung unzugänglich ist, bei welchem wenigstens die Principien der Erkenntniß, durch welche ihm beizukommen ist, noch fest stehen: so fällt der Sünder, wenn er wenigstens nicht dem Princip aller Moralität den Rücken gekehrt hat, zwar immerhin einer gewissen Unordnung anheim, die aber wegen der Natur der begangenen Sünde nicht an sich irreparabel ist.[1]) Die Todsünde ist die eigentliche Sünde, die läßliche ist es nur in unvollkommener

[1]) Man hat die Scholastik zur Erfinderin der Unterscheidung zwischen Tod- und läßlichen Sünden gemacht, da doch dieselbe von jeher in der Kirche gemacht wurde, und in der göttlichen Offenbarung gegründet (vergl. Mt. V. 22. VII. 3. XII. 32. Luc.

Weise und nur im Verhältnisse zur Todsünde.[1]) Beide unterscheiden sich also von einander, wie das, was früher, von dem, was später ist.[2])

Was im Besondern Tod- und was läßliche Sünde sey, läßt dem Gesagten zu Folge sich wohl also bestimmen. Was wider die Liebe, welche dem Menschen die Erreichung des letzten Zieles vermittelt, gerichtet ist, sey es nun wider die Liebe Gottes wie z. B. Gotteslästerung, Meineid, oder wider die Nächstenliebe wie z. B. Mord oder Ehebruch, das ist wegen seines Objektes, seiner Natur nach (ex suo genere) eine Todsünde. Läuft aber Etwas nicht geradezu wider die Liebe Gottes oder des Nächsten, obwohl dabei ein gewisser Grad von Unordnung vorkömmt, wie z. B. bei einem müßigen Worte oder bei unmäßigem Lachen, so wird nur läßliche Sünde begangen. Indessen hat man bei Bestimmung der Tod- und läß-

---

XII. 47. I. Tim. V. 6. I. Joh. III. 14. V. 16.) und so innig in den Organismus des katholischen Glaubens-Systems verwebt ist, daß z. B. die wichtige Lehre von der Rechtfertigung, nach welcher auch der Gerechtfertigte noch ein Sünder ist (denn, wer sagt, daß er keine Sünde hat, der ist ein Lügner I. Joh. I. 8) mit jener Unterscheidung steht oder fällt. Ebenso ungegründet ist die Behauptung, die Scholastiker hätten die läßliche Sünde als eine gar nicht mehr unter das Sittengesetz fallende, somit, wenn auch nicht als eine gute, doch als eine gleichgiltige Handlung betrachtet. Der heil. Thomas kann dieser Ansicht nicht gewesen sein, sonst hätte er in der läßlichen Sünde nicht eine Unordnung, er hätte darin nicht etwas immerhin Strafwürdiges sehen können, was doch der Fall ist, da er sagt: Qui peccat citra aversionem a Deo, ex ipsa ratione peccati reparabiliter *deordinatur*, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur *interminabilem* poenam. Ist auch der Tod die Spitze und das Ende der Krankheit, ist der Irrthum in Bezug auf die Principien des Erkennens der größte, so ist doch auch schon die Krankheit und der Irrthum in Bezug auf die Consequenzen ein Uebel. Ebenso ist auch die läßliche, obwohl eine geringere, immerhin Sünde.

[1]) Perfecta ratio peccati convenit peccato mortali; peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et *in ordine ad peccatum mortale*. Wie es keine Krankheit gäbe, will er wohl sagen, wenn es keinen Tod geben würde: so gäbe es auch keine läßliche Sünde, wenn keine Todsünde je begangen worden wäre. Darum konnte der Mensch, so lange er im Zustande der Unschuld sich befand, keine läßliche Sünde begehen, weil diese die Insubordination des Leibes der Seele, und der Sinnlichkeit der Vernunft gegenüber d. h. die Todsünde zur Voraussetzung hat.

[2]) Divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species, quae aequaliter participant rationem generis, sed analogi in ea, de quibus praedicatur secundum *prius* et *posterius* et ideo perfecta ratio peccati convenit peccato mortali. Die Unterscheidung der Gegenstände nach dem Frühern und Spätern findet sich auch bei den arabischen Philosophen. So unterscheidet z. B. Ibn Roschd (Averroes) in ähnlicher Weise das Feuer von den erwärmten Dingen, die Materie des Irdischen von der Materie des Himmels, welche als die Ursache aller Materie von ihm betrachtet und nur deßwegen als Materie bezeichnet wird.

lichen Sünde nicht bloß auf das Object, sondern auch auf das handelnde Subject zu sehen. Würde der Handelnde in das Object der ihrer Natur nach läßlichen Sünde den höchsten Zweck setzen, würde er dasselbe in eine Beziehung zu Etwas bringen, was seiner Natur nach eine Todsünde wäre z. B. durch müßige Worte den Ehebruch einzuleiten suchen: so würde die an sich läßliche Sünde eine Todsünde. Das Umgekehrte würde geschehen, wenn eine an sich schwere Sünde als ein unvollendeter Act, bei welchem die nöthige Ueberlegung mangelte, betrachtet werden müßte.

Da zwischen der Tod- und der läßlichen Sünde ein specifischer Unterschied besteht, so kann diese nicht direkt zu jener disponiren. Wohl aber ist dieß indirekt möglich, indem die läßliche Sünde in dem, der sie begeht, einen Hang zum Sündigen überhaupt erzeugt und jene Ordnungsliebe bricht, welche sich nach der Richtschnur des Gesetzes richtet, daher es heißt: Qui spernit minima, paulatim defluit. Eccles. XVIII. [1]). Indessen kann die läßliche Sünde selbst (wenn kein neuer Willensakt dazu kömmt) nie eine Todsünde werden, ja alle läßlichen Sünden der Welt zusammen genommen machen keine Todsünde aus. Denn die läßliche und die Todsünde verhalten sich zu einander, wie das Endliche zum Unendlichen, was schon aus der ewig dauernden Bestrafung dieser, so wie aus der zeitlichen jener erhellt. Wie daher das Endliche, so oft es auch multiplicirt werden mag, nie zum Unendlichen wird, so wird auch die läßliche Sünde weder als Einzelsünde, noch in ihrer Anhäufung zur Todsünde, sondern vermag nur dazu zu disponiren. Aus diesem Grunde kann auch kein Umstand (circumstantia), wenn er nicht etwa eine specifische Verschiedenheit der Sünde begründet, aus einer läßlichen eine Todsünde machen. [2])

Im Gefolge der läßlichen Sünde ist keine Befleckung der Seele im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern wie die Dinge einen doppelten Glanz haben, einen von Innen kommenden habituellen, welcher auf der Disposition und der Farbe der Theile beruht und einen von Außen kommenden: so hindert auch die läßliche Sünde nur den actuellen Glanz,

---

[1]) Cf. in II. Sentent. dist. XXIV. q. 3. a. 6.

[2]) Cf. in II. Sentent. dist. XXIV. q. 3. a. 5. 6. Unus actus non est, nisi semel. Ex quo enim semel transit, iterum resumi non potest idem numero. Et ideo si semel fuit veniale, nunquam erit mortale . . . . Quoniam veniale ex genere specie differt a mortali ex genere, fieri nullo modo potest, ut circumstantia faciat de veniali mortale, nisi quando illa circumstantia est quaedam moralis actus differentia specifica, novam peccati speciem constituens . . . . Indessen könnte allerdings eine Sünde, welche an sich, in objectiver Anschauung, als eine geringe sich darstellt, wegen eines Umstandes (jedoch schon von Vorne herein) in der Wirklichkeit eine schwere Sünde seyn.

welchen die Seele durch die wirkliche Ausübung der Tugend erlangt, nicht den habituellen, denn der Habitus der Liebe und der auf ihr beruhenden Tugenden wird durch die läßliche Sünde nicht ausgeschlossen. Durch die läßliche Sünde wird also das geistige Gebäude der Tugend nicht zerstört. Darum vergleicht der Apostel I Cor. III dieselbe mit Holz, Heu und Stoppeln, welche vom Feuer (welches auf die zeitliche Strafe der läßlichen Sünde hinweist) verzehrt werden können, ohne daß deßwegen das Gebäude selbst, in welchem diese Dinge sind, nothwendig in Flammen aufgeht.

Nachdem Thomas in solcher Weise über den Unterschied der Tod- und der läßlichen Sünden sich ausgesprochen hat, geht er auf die Besprechung des Verhältnisses der Sünden zu einander über.

Auf dem Gebiete des Bösen ist keine Einheit, wie auf dem Gebiete des Guten; da ist kein Vorwärtsgehen vom Vielen zum Einen, sondern vielmehr eine rückgängige Bewegung vom Einen hinweg zum Vielen. Der Tugendhafte kennt nur Eine Regel und Richtschnur seines Handelns, nemlich die Vernunft. Darum hängen auch alle (moralischen) Tugenden unter sich zusammen und sammeln sich in Einen Brennpunkt — sie centriren in der Klugheit. Die Absicht derjenigen dagegen, die sündigen, ist nicht diese, von der Forderung der Vernunft abzugehen, sondern sie suchen irgend Etwas, was sie für gut halten. Solcher Dinge, solcher scheinbarer Güter aber gibt es mannigfaltige, die übrigens unter sich in keinem Zusammenhange stehen, ja sogar einander entgegengesetzt sind. Dieser Mangel an Zusammenhang nun, dieser Widerspruch der Dinge, welchen sich der Sünder zuwendet, muß nothwendig der Sünde selbst den nemlichen Charakter aufdrücken. Mangel an Zusammenhang, ja Widerspruch wird daher der Antheil des Bösen seyn. [1]) Daraus folgt, daß während z. B. derjenige, welcher die Liebe hat, die mit dem Einen Gott verbindet, alle Tugenden und Gaben besitzt: derjenige entgegen, welcher Eine Sünde begeht, oder Einem Laster huldigt, deßwegen noch nicht allen Sünden und Lastern verfallen ist, welche zwar

---

[1]) Die Pythagoräer schon haben behauptet, daß dem Bösen der Charakter der Unendlichkeit zukomme, d. h. daß dasselbe wesentlich vielgetheilt, während das Gute in sich Eins ist. Darum kann man nur in Einer Weise gut, in mehrfacher aber böse seyn, weßwegen dieses leichter, als jenes ist. Sicut sanitas vel pulchritudo contingit uno modo, aegritudo autem et turpitudo multis, imo infinitis modis, ita etiam *rectitudo operationis uno solo modo contingit, peccatum autem in actione contingit infinitis modis.* Et inde est, quod peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit. *Sed recte agere est difficile*, quia non contingit, nisi uno modo. So ist es leicht, den Punkt der Scheibe zu fehlen, da es für einen Fehlschuß unzählige Möglichkeiten gibt, schwer aber, denselben zu treffen, da dies nur auf eine Einzige Weise geschehen kann. Comment. in II. Ethec. lect. 7.

sämmtlich in der Eigenliebe wurzeln, die aber nicht auf eine Einheit, sondern auf die verschiedenartigsten zeitlichen Güter gerichtet ist.

Die Sünden sind *nicht alle einander gleich*. Zwar haben die Stoiker eine Gleichheit aller Fehler und Sünden behauptet und einige Häretiker diese heidnische Lehre auf das christliche Gebiet herübergenommen. Allein ihre Behauptung stützt sich auf eine ganz falsche Voraussetzung, nemlich auf die unrichtige Auffassung der Sünde, als einer *puren Privation*. Es gibt allerdings solche Privationen, die eben, weil sie Beraubungen schlechthin sind, kein Mehr oder Weniger zulassen. Der Tod z. B. ist schlechthin Beraubung des Lebens, daher der Verstorbene am ersten Tage nicht weniger todt ist, als nach einem Jahre, wenn sein Leichnam bereits in Verwesung übergegangen ist. Es gibt aber auch Privationen, bei welchen etwas von ihrem Gegentheile bleibt. Eine solche Privation z. B. ist die Krankheit, bei welcher etwas von der Gesundheit geblieben ist, weil sonst der Tod augenblicklich eintreten müßte. Da gibt es nun ein Mehr oder Weniger. Je mehr z. B. bei der Schmach von der Ehre bleibt, desto geringer ist sie, je weniger, desto größer. So eine Privation nun ist auch die Sünde. Bei der Sünde bleibt Etwas von dem Guten. Das bonum rationis wird nicht ganz aufgehoben (wie könnte sonst der Sünder noch eine wahrhaft menschliche Handlung vollbringen?), sondern es wird nur mehr oder weniger davon abgegangen, wodurch eben Ungleichheit der Sünden entsteht. Es ist also bei jeder Sünde Unordnung, bei der einen aber eine größere, bei der andern eine geringere.

Worauf hat man nun aber zu sehen, um über die größere oder geringere Schwere der Sünden richtig entscheiden zu können?

Vor Allem ist das *Object*, oder, was bei den menschlichen Handlungen dasselbe ist, der *Zweck* in's Auge zu fassen. Je höher das Object steht oder der Zweck liegt, gegen welchen eine sündhafte Handlung gerichtet ist, desto größer ist die Sünde. Eine gegen die Substanz des Menschen (der in Gott seinen Zweck hat) gerichtete Sünde, wie z. B. der Todtschlag, ist daher eine größere Sünde, als diejenige, welche, wie der Diebstahl, in Bezug auf Außendinge begangen wird, für welche der Mensch selbst Zweck ist. Noch schwerer ist die Sünde, welche unmittelbar wider den höchsten Zweck, wider Gott ist, wie z. B. der Unglaube, die Blasphemie.

Auch der Gegensatz, welchen die Sünde zu der ihr gegenüber stehenden Tugend bildet, bietet einen Maßstab zur Beurtheilung ihrer Schwere dar. *Je größer die Tugend ist, desto größer ist auch die Sünde, welche ihr direkt entgegengesetzt ist.* Denn die Tugend und die Sünde gehen in diesem Falle, als sich conträr entgegengesetzt, auf dasselbe

Object, daher in demselben Grade, in welchem auf der einen Seite durch diesen Gegenstand der Werth der Tugend sich steigert, auf der andern die Größe der Sünde zunehmen muß.

Die fleischlichen Sünden sind zwar schmählicher, als die geistigen, im Allgemeinen aber (was jedoch nicht von jeder einzelnen Sünde dieser Art gilt) sind jene geringere Sünden als diese, da die geistigen Sünden in dem Vermögen selbst sich vollbringen, durch welches der Mensch Gott sich zuwenden und von Gott sich abkehren kann, nemlich im Geiste, die fleischlichen Sünden aber in der Lust des den sinnlichen Gütern zugewendeten Begehrungs-Vermögens, daher hier die Hinneigung zum sinnlich Angenehmen, dort die Abkehr von Gott vorschlägt, aus welcher letztern überhaupt die Schuld der Sünde und ihre Beschaffenheit hervorgeht. Ueberdieß ist die fleischliche Sünde wider den eigenen Leib gerichtet, welcher in der Ordnung der Liebe Gott und den Nächsten, wider welche die geistigen Sünden gehen, nachsteht, wozu noch kommt, daß die angeborne Begierlichkeit des Fleisches überaus heftig zu fleischlichen Sünden anreizt.

Die größere oder geringere Intensität des bösen Willens, welcher die eigentliche Quelle der Sünde ist und sich zu ihr verhält, wie der Baum zu seiner Frucht, steigert oder mindert die Schwere der Sünde. Bei den äußeren und entfernteren Ursachen der Sünde tritt eine Steigerung derselben ein, wenn sie der Neigung des Willens zusagen und somit zur Sünde anlocken, wie dieß z. B. beim Zwecke, dem eigenthümlichen Objecte des Willens, der Fall ist, daher derjenige schwerer sündigt, als ein Anderer, dessen Wille auf einen schlechteren Zweck gerichtet ist. Widerstrebt dagegen die äußere und entferntere Ursache, durch welche der Mensch zur Sünde veranlaßt wird, dem Willen und seiner Ordnung (welches wesentlich die Ordnung der Vernunft ist), ist sie also entweder wider die Tendenz der Vernunft, wie z. B. die Unwissenheit, oder wider die freie Bewegung des Willens, wie z. B. die Gewalt, die Furcht, so steigert sie nicht nur nicht die Sünde, sondern vermindert sogar dieselbe, ja schließt vielleicht den Charakter der Sünde ganz und gar aus, wenn nemlich eine Handlung durchaus unfrei wäre.

Die Umstände vermögen nicht nur die Größe der Sünde innerhalb ihrer eigenen Art zu steigern, sondern sie können eine ganz andere Art schwererer Sünden erzeugen. Kömmt z. B. zur Unkeuschheit der Umstand, daß dieselbe mit einer verehelichten Person begangen wird, dann geht diese Sünde in eine andere Gattung über, sie wird zum Ehebruch, welcher wegen der ihm anklebenden Ungerechtigkeit gegen den unschuldigen Ehetheil eine größere Sünde ist, als die Fornication. [1])

[1]) Cf. in 2 Sentent. dist. XLII. q. 2. a. 5.

Auch die Größe des durch die Sünde angerichteten Schadens übt einen Einfluß auf die Schwere derselben, wenn dieser entweder aus der Natur der sündhaften Handlung hervorgegangen oder wie immer beabsichtigt oder wenigstens vorhergesehen worden ist, denn dann gehört derselbe zum Objecte der Sünde. Selbst auch in dem Falle, wenn jener Schaden weder beabsichtigt, noch vorhergesehen worden ist, könnte doch möglicher Weise die Sünde dadurch gesteigert werden. [1])

Die Person, gegen welche zunächst gesündigt wird, gehört gewissermaßen zum Objekt der Sünde und kann darum die Sündenschuld vergrößern. Aus diesem Grunde stehen in Bezug auf die Schwere der Schuld oben an die Sünden gegen Gott und gegen Alle diejenigen, welche durch Pflicht oder Tugend Gott näher gerückt sind. III Reg. XIX. Zach. II. Wenn der Tugendhafte wegen der ihm innewohnenden sittlichen Kraft und Geduld von dem ihm widerfahrenden Unrecht weniger berührt wird, so ist dies nicht das Verdienst dessen, der ihn verletzt, daher auch deßwegen die Sündenschuld nicht vermindert wird. Daran reihen sich die Sünden des Menschen gegen sich selbst (denn, wer gegen sich selbst schlecht ist, gegen wen wird dieser gut seyn? Eccles. XIX.), so wie gegen diejenigen, welche dem eigenen Ich näher stehen, wie die Blutsverwandten, die Wohlthäter ꝛc. Mich. VII. Wer also sich selbst tödtet, sich selbst der göttlichen Gnade beraubt, der sündigt schwerer, als derjenige welcher einem Andern das leibliche oder geistige Leben raubt. Anders verhält es sich allerdings in Bezug auf die übrigen, irdischen Güter, darum, weil sie unter der Herrschaft des menschlichen Willens stehen. Was die gegen den Nächsten begangenen Sünden anbelangt, so ist es zwar wahr, daß vor Gott kein Ansehen der Person gilt. Indessen trifft die manchen Personen zugefügte Unbill viele Andere, daher die Stellung und die Bedeutung der Person, in Bezug auf welche gesündigt wird, immerhin auf die Größe der Sünde wirkt, weßwegen die heil. Schriften z. B. die Person des Fürsten und Regenten in besondern Schutz nehmen. Exod. XXII. Job. XXXIV.

Die größere Würde der sündigenden Person übt keinen Einfluß auf die Schwere der Sünde, wenn diese eine Sünde schuldlosen Versehens oder nicht mit Ueberlegung verbundener Schwachheit ist.

---

[1]) Quandoque autem nocumentum nec est praevisum, nec intentum. Et tunc si per accidens hoc nocumentum se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directe, sed propter negligentiam considerandi nocumenta, quae consequi possent, imputantur homini ad poenam, quae eveniunt praeter ejus intentionem, *si det operam rei illicitae.* 1. 2. q. 73. a. 8.

Anders dagegen verhält es sich bei Sünden, denen reifliche Ueberlegung vorausgeht. Diese müssen dem Sünder um so mehr zugerechnet werden, je höher er selbst steht, entweder, weil der Widerstand gegen die Sünde wegen besserer Kenntniß oder größerer Tugend leichter gewesen wäre (daher wird der Knecht, der den Willen seines Herrn weiß und doch nicht vollbringt, hart gezüchtigt, Luc. XII.); oder weil in einer solchen Sünde eine größere Undankbarkeit gegen den Spender alles Guten, gegen Gott ist (daher den Mächtigen große Strafe angedroht wird, Sap. VI.); oder weil die begangene Sünde in einem besondern Widerspruch mit der Stellung der sündigenden Person steht, wie wenn z. B. der Fürst, welcher das Recht wahren soll, selbst ungerecht handelt, oder der Wächter der Keuschheit, der Priester, unkeusch ist; oder weil, da die Fehler der Großen weithin bekannt zu werden pflegen, aus der Sünde ein größeres Aergerniß entsteht und Vielen ein schlimmes Beispiel gegeben wird.[1])

Hierauf geht Thomas zu der alten, aber bis zu dieser Stunde noch so verschieden beantworteten Frage über: Woher ist die Sünde? Die gegebene Antwort lautet vorläufig ganz allgemein dahin, daß das Böse, die Sünde eine Ursache habe und daß diese im Menschen zu suchen sey.

Die Sünde ist ihrem Begriffe zufolge etwas Gewordenes. Alles Gewordene aber hat nach Job. V, 6 eine Ursache. Da somit nichts ohne Ursache wird, so hat auch das Böse seine Ursache.[2])

Aber wo ist dieselbe zu suchen? In dem Sünder, oder außerhalb desselben? Man kann an der Sünde zwei Momente unterscheiden, den

---

[1]) Dante versetzt in die ersten eigentlichen Strafkreise der Hölle, nemlich in den dritten bis sechsten Kreis die Unmäßigen, die Wollüstlinge, die Schwelger, die Verschwender (und offenbar nur um des conträren Gegensatzes willen) die Geizigen, die Zornmüthigen. Im tiefsten Höllenschlunde dagegen, im Eise des Cocytus, sind die Verräther gegen Verwandte, das Vaterland, gegen Freunde, Wohlthäter und insbesondere gegen den höchsten Wohlthäter, gegen Gott. Diejenigen, welche Andere ermordet haben, sind in einer höheren, die Selbstmörder in einer tieferen Abtheilung u. s. w. Der Einfluß des Thomas von Aquin, den Dante ohnedies wiederholt in seiner göttlichen Komödie vor den übrigen Theologen auszeichnet, auf die gewählte Stufenordnung der Höllenstrafen ist unverkennbar. Aristoteles versucht gleichfalls öfter eine Klassification der Sünden z. B. Eth. VII. 8. Indessen thut er dies immer in Bezug auf einzelne, bestimmte Fehler, ohne im Allgemeinen die Gesichtspunkte zu bezeichnen, von welchen aus überhaupt die größere oder geringere Schuldbarkeit und Schwere derselben zu beurtheilen ist.

[2]) Cf. Contr. Gent. III. c. 13: Quidquid est in aliquo, ut in subjecto, oportet, quod habeat aliquam causam. Causatur enim vel ex subjecti principiis, vel ex aliqua extrinseca causa. Malum autem est in bono sicut in subjecto. Oportet ergo, quod malum habeat causam.

Act nemlich und die demselben, wegen der Abweichung von der Richtschnur der Vernunft und des ewigen Gesetzes, innewohnende Unordnung. Als Act hat die Sünde an und für sich eine Ursache, wie jeder andere Act. In dieser Beziehung gründet sie schlechthin in dem menschlichen Willen. Insoferne aber die Sünde eine Unordnung ist, die durch die Abweichung von der Vernunft und dem ewigen Gesetz entsteht, hat sie denselben Grund, welchen die Negation resp. die Privation hat. Die pure Negation gründet in dem Abgange einer Ursache der Affirmation d. h. die Verneinung der Ursache selbst ist an und für sich die Ursache der reinen Negation. Denn mit der Beseitigung der Ursache ist auch die Wirkung beseitigt, wie z. B. die Abwesenheit des Lichtes Ursache der Finsterniß ist. Ist aber die Negation nicht Negation schlechthin, sondern nur in gewisser Beziehung (wie dieß bei der Privation der Fall ist), so hat sie ihren Grund in der Affirmation, die aber nicht nothwendige, sondern zufällige (per accidens) Ursache der nachfolgenden Negation ist, so daß dieselbe auch nicht daraus hervorgehen könnte. Eine solche Privation ist die Sünde. Insoferne sie dies ist, hat sie also eine zufällige Ursache. Da nun aber jede zufällige Ursache auf eine Ursache an sich zurückgeht, so folgt daraus, daß die Unordnung der Sünde zuletzt auch aus der Ursache des Actes hervorgeht, somit aus dem menschlichen Willen, insoferne derselbe dem Vergänglichen sich zuwendend von der Richtschnur der Vernunft und des göttlichen Gesetzes sich losreißt. Somit stammt das Böse allerdings von dem Guten ab, aber nur insoferne, als an Letzterem ein Abgang des Guten ist. [1])

---

[1]) Wir finden hier eine tief in die Natur und das Wesen des Bösen eindringende Erkenntniß niedergelegt. Das Böse ist dem heil. Thomas nicht etwas Ewiges, wie dem älteren und neueren Manichäismus, kein dem Guten von jeher zur Seite stehendes böses Princip, sondern es hat eine Ursache, es ist etwas Gewordenes. Es wird ferner gefaßt als Privation, nicht als eine pure Negation, d. h. als etwas bloß in der Abstraction, somit in der Wirklichkeit nicht Existirendes. Es heißt: Cum inordinatio peccati et quodlibet malum *non sit simplex negatio*, sed privatio ejus, quod aliquid natum est et debet habere etc. Eben so wenig wird Gott als die Ursache des Bösen bezeichnet, sondern ausdrücklich der menschliche Wille als die Quelle desselben angegeben, jedoch so, daß das Böse nicht mit Nothwendigkeit daraus hervorgeht: Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, *sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem*, provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate. Somit fällt das Böse ganz auf die Seite des Geschöpfes. Gott hat nicht nur nicht unmittelbar, sondern eben so wenig mittelbar (durch die dem menschlichen Willen gegebene Einrichtung) das Böse in die Welt gebracht. Es haftet das Böse allerdings am Guten, das von Gott ist, aber nicht mit Nothwendigkeit. Der von Gott ge-

Aus dem Gesagten folgt, daß die Ursache der Sünde in dem Menschen ist, insoferne nemlich die Ursache des menschlichen Actes überhaupt auch die Ursache der bösen Handlung d. i. der Sünde ist. Will man daher die Ursache der Sünde im Besonderen bezeichnen, so wird man auf Vernunft und freien Willen, als nächste, unmittelbare, so wie auf die Imagination und das sinnliche Erkenntniß- und Begehrungs-Vermögen (welche bestimmend auf Vernunft und Wille wirken können) als mittelbare Ursache hinzuweisen haben. Das scheinbar Gute, welches Motiv bei der Sünde ist, gehört dem sinnlichen Erkenntniß- und Begehrungs-Vermögen, der Mangel der pflichtmäßig zu befolgenden Regel und Richtschnur gehört der Vernunft an, welche dieselbe wahrnehmen sollte, die Vollbringung des freien Actes aber ist Sache des Willens, so zwar, daß der Willensact selbst schon, wenn die nothwendigen Prämissen vorhanden sind, Sünde ist.

Etwas Aeußerliches könnte nur Ursache der Sünde seyn, wenn es unmittelbar den Willen selbst, oder die Vernunft, oder das sinnliche Begehrungs-Vermögen zu bewegen vermöchte. Die unmittelbare Bewegung des Willens aber kömmt nur von Gott. Dieser jedoch kann nicht Ursache des Bösen seyn. Es könnte somit nur in den beiden andern angegebenen Weisen ein Außending Ursache des Bösen seyn, also, wenn etwa ein Mensch oder Dämon, an die Vernunft sich wendend, durch Ueberredung die Sünde verursachen, oder ein sinnlicher Gegenstand das Begehrungs-Vermögen nöthigen könnte. Aber weder die von Außen andrängende Ueberredung vermag mit Nothwendigkeit die Vernunft, noch ein Außending mit Nothwendigkeit das sinnliche Begehrungs-Vermögen zu bestimmen, sowie hingegen auch das sinnliche Begehrungs-Vermögen auf Vernunft und Wille keinen nöthigenden Einfluß zu üben im Stande ist. Somit liegt in der Außenwelt keine zureichende Ursache der Sünde, die nur im Willen allein sich vollbringt, in welchem trotz aller Einwirkung von Außen die Macht bleibt, zu sündigen oder nicht zu sündigen. Daher kann das Aeußere nur durch Vermittlung der innern Ursache selbst zur (an sich unzureichenden) Ursache der Sünde resp. zum Anlaß derselben werden.

Uebrigens kann in gewisser Hinsicht die Sünde selbst Ursache der Sünde werden. Denn die Sünde vermag den Menschen

---

schaffene menschliche Wille ist zwar eine hinreichende Ursache des Bösen, jedoch so, daß diese seine Wirkung auch nicht eintreten könnte: Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius et *tamen non ex necessitate sequitur effectus* propter aliquid impedimentum superveniens: alioquin sequeretur, quod omnia ex necessitate contingerent. Das Böse ist also in dem menschlichen Willen von Borne herein als bloße Möglichkeit.

desjenigen zu berauben, was ihn von der Sünde abhält z. B. der Gnade, der Liebe, der Schamhaftigkeit. Sie macht ferner den Menschen überhaupt geneigt zu Handlungen, welche ihrer Natur nach mit der begangenen sündhaften Handlung verwandt sind. Ueberdieß bereitet die Sünde oft den Stoff zu andern Sünden, wie z. B. der Geiz ob des Strebens nach Reichthümern der Streitsucht vorarbeitet. Es kann auch eine Sünde Zweck bei Begehung einer andern seyn, wie wenn z. B. Einer aus Ehrgeiz der Simonie sich schuldig macht. [1])

Thomas hat bisher die Vernunft des Menschen und seinen freien Willen als Ursache der Sünde bezeichnet. Das aber, was die rechte Erkenntniß und das rechte Wollen verdirbt und trübt, ist die Unwissenheit, die Leidenschaft und die Bosheit, welche eben darum im weitern Fortgange der Erörterung speciell in's Auge gefaßt werden.

Von Seite des Erkenntnißvermögens kann die Unwissenheit (*ignorantia*) Ursache der Sünde werden, nicht zwar an sich, (denn sie ist ein non ens), wohl aber zufällig (per accidens), indem ihretwegen dem Handelnden diejenige Kenntniß fehlt, durch welche die Sünde verhindert würde. Allerdings ist bei jeder Sünde, insoferne sie ein Willensact ist, ein Wissen um das Objekt der Handlung. Allein man kann einen Gegenstand wohl von einer Seite kennen, und doch in Bezug auf denselben resp. eine andere Seite desselben in Unwissenheit seyn, wie wenn z. B. Jemand weiß, daß eine Handlung Lust gewährt, demselben aber unbekannt ist, daß sie wider ein Gesetz läuft.

Die Unwissenheit selbst schon kann Sünde seyn nach jenem Ausspruche des Apostels: „Si quis ignorat, ignorabitur.“ I. Cor. XIV. Dies ist der Fall, wenn sie eine überwindliche (vincibilis) ist und eine Verpflichtung besteht, das der Unwissenheit entgegengesetzte Wissen sich zu erwerben. Das Nichtwissen (nescientia) desjenigen, was man nicht wissen kann, ist daher keine Sünde. Das Nichtwissen findet sich auch bei den Engeln. Dasselbe gilt von denjenigen Dingen, welche zu wissen man nicht verpflichtet ist, wie z. B. die Sätze der Geometrie, die zufälligen Ereignisse häufig ohne Sünde den Menschen nicht bekannt sind. Nur also insoferne die Unwissenheit eine freiwillige, auf Nachlässigkeit beruhende, somit verschuldete Privation, nicht einfache Negation des Wissens ist, ist sie Sünde, Sünde wenigstens der Unterlassung (peccatum omissionis).

Nach I Tim. I: „Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci“ kann jedoch auch die Unwissenheit von der Sünde völlig entschuldigen, oder dieselbe wenigstens vermindern, wohl aber

[1]) cf. q. 85. a. 2.

auch steigern. Dies geschieht in demselben Grade, in welchem durch die Unwissenheit das freie Wollen (voluntarium) in einem gegebenen Falle ganz unmöglich gemacht, oder doch gehemmt oder entgegen gefördert wird. Daher entschuldigt die der sündhaften Handlung nachfolgende (consequens) oder die dieselbe begleitende (concomitans) Unwissenheit nicht von der Sünde, denn diese ist nicht Ursache der Sünde, während das Nichtwissen desjenigen, was man nicht wissen kann oder nicht zu wissen braucht, insoferne es Ursache der Sünde ist, von der Sünde entschuldiget. Wenn die Unwissenheit geradezu gewollt ist z. B. um freier sündigen zu können, steigert sie die Sünde; insoferne sie aber nur indirekt gewollt wird, wie wenn z. B. Jemand aus Arbeitsscheue unterläßt, sich die nöthige Kenntniß zu verschaffen, vermindert sie dieselbe.[1])

Die im sinnlichen Begehrungs-Vermögen wurzelnde Leidenschaft, kann zwar nicht direkt auf den Willen wirken (da dieser keine materielle Potenz ist), wohl aber vermag sie dieses indirekt, wodurch sie dann denselben zum Bösen antreibt und somit gleichfalls zur Ursache der Sünde werden kann. Dies gelingt der Leidenschaft, indem sie das sinnliche Begehrungs-Vermögen unbeschränkt hervortreten läßt und dadurch das höhere Begehrungs-Vermögen (den Willen) in den Hintergrund stellt und von der ihm eigenen Funktion abzieht; oder indem sie die Erkenntniß ganz oder zum Theil trübt und somit dem Willen sein Licht entzieht. Der Leidenschaftliche handelt nach dem Zeugnisse der Erfahrung und der heil. Schrift (Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae et captivantem me in lege peccati. Rom. VII.) wider seine eigene bessere Erkenntniß. Der Unenthaltsame z. B. kennt und billigt die Wahrheit des Satzes: „Unzucht ist unsittlich." Aber die Leidenschaft schlägt sein Erkenntnißvermögen in Fesseln mit dem andern Satze: „daß man Lust genießen soll," und bewirkt dadurch, daß er seine Handlungsweise nicht nach jenem, sondern nach diesem Grundsatze einrichtet.[2]) So verleitet die Leidenschaft oft zu dem der richtigen Erkenntniß Entgegengesetzten. Oft aber erreicht sie ihr Ziel auch durch bloße Zerstreuung, somit durch Spaltung der Kraft, welche immer eine Schwächung derselben ist.

---

[1]) Dieß sind wohl viel praktischere Grundsätze, als sich aus den gekünstelten aristotelischen Unterscheidungen zwischen Meinung (δοξα) und Wissenschaft (ἐπιστημη), zwischen „eine Wissenschaft (ohne Anwendung) haben" und sie „gebrauchen," zwischen der Erkenntniß „des Allgemeinen" und „Besonderen" u. s. w. ableiten lassen. Eth. VII. 5.

[2]) Der unenthaltsame (schwache) Mann, sagt Aristoteles, weiß, daß er, seiner Leidenschaft folgend, unrecht handelt, der Enthaltsame (Starke) entgegen, folgt, die Schlechtigkeit der sinnlichen Begierden erkennend, diesen nicht, um der Vernunft gehorsam zu seyn. Eth. VII. 2.

Sie vermag auch, ähnlich dem Schlafe und der Trunkenheit, körperliche Modificationen hervorzubringen und dadurch den Vernunftgebrauch zu hemmen, ja wohl gar (wie dieß z. B. bei heftigem Zorn oder maßloser Liebe geschieht) zum ausgebildeten Wahnsinn zu treiben.

Die Leidenschaften sind in Bezug auf die Seele, was die Krankheiten in Bezug auf den Leib sind. Wie die Krankheit den Strom der Lebenssäfte hemmt und die Glieder ihrer Thatkraft beraubt und somit den ganzen Organismus schwächt: so ist auch bei der Leidenschaft eine Abschwächung der Seelenkraft. Daher können die aus der Leidenschaft stammenden Sünden als Sünden der Schwachheit (peccata infirmitatis) bezeichnet werden. Deßohngeachtet kann die aus Leidenschaft begangene Sünde eine Todsünde seyn, wenn sie nemlich eine mit Bewußtseyn und einem gewissen Grade von Ueberlegung vor sich gehende Abkehr vom letzten Endzwecke, von Gott, ist. Es werden ja auch Mordthaten und Ehebrüche aus Leidenschaft verübt. Daher sagt der Apostel: Passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti. Rom. VII. [1])

Im Uebrigen führen sich alle Leidenschaften zurück auf die ungeordnete Selbstliebe (amor sui inordinatus), welche, die bestimmten Grenzen überspringend, zeitliche Güter sucht, sey es nun die Erhaltung des Individuums durch Speise und Trank, oder der Gattung durch Erzeugung (concupiscentia carnis), oder seyen es Dinge, welche, wie z. B. Geld, schöne Kleider, ihren Werth nur durch die Imagination haben (concupiscentia oculorum), oder bestehe das Erstrebte in irgend einer Art von Auszeichnung (superbia vitae).

---

[1]) Cf. quaest. III. disp. de causa peccati a. 10. Hier wird die Richtigkeit obiger Behauptung in folgender Weise bewiesen: Necessitas, quae est ex suppositione alicujus, quod subjacet voluntati, non tollit rationem peccati mortalis . . . . Similiter dicendum est in proposito. Posito enim, quod ratio sit ligata per passionem, necesse est, quod sequatur perversa electio. Sed in potestate voluntatis est, hoc ligamen rationis repellere. Dictum est enim, quod ratio ligatur ex hoc, quod intentio animae applicatur vehementer ad actum appetitus sensitivi. Unde avertitur a considerando in particulari id, quod habitualiter in universali cognoscit. Applicare autem intentionem ad aliquid vel non applicare in potestate voluntatis existit. Unde in potestate voluntatis est, quod ligamen rationis excludat. Actus ergo commissus, qui ex tali ligamine procedit, est voluntarius, unde non excusatur a culpa etiam mortali. Würde aber die Leidenschaft mit einer solchen Macht auf den Menschen wirken, daß der Wille die also gebundene Vernunft nicht mehr zu lösen vermöchte, da die Leidenschaft bis zum Wahnsinn sich gesteigert hat, so könnte von einer Schuld gar nicht mehr die Rede sein, es müßte nur der Unglückliche selbst freithätig den Fortschritt und das alle Grenzen überfluthende Anschwellen der Leidenschaft wie immer gefördert haben.

Je heftiger die Leidenschaften sind, welche einer sündhaften Handlung vorausgehen, desto mehr mindern sie die Sünde; je heftiger entgegen diejenigen sind, welche nachfolgen, desto mehr steigert sich dieselbe. Die Leidenschaften, welche den Vernunftgebrauch gänzlich aufheben, entschuldigen von aller Sünde, es müßte nur seyn, daß dieselben wenigstens indirekt, ihrer Ursache nach frei gewollt wären.

Auch die Bosheit (malitia, welche entweder eine habituelle ist, oder auch nicht) kann Ursache der Sünde sein, wie es bei Job XXXI. heißt: Quasi de industria recesserunt a Deo et vias ejus intelligere noluerunt. Dieß ist dann der Fall, wenn der Mensch, fern von Leidenschaft und Trübung der Erkenntniß, mit klarem Bewußtseyn die Sünde wählt, so zwar, daß der Wille (einzig nur) aus sich selbst zum Bösen sich bestimmt.[1]) Darum ist aber auch die Sünde der Bosheit im Allgemeinen eine schwerere Sünde, als die aus Leidenschaft begangene; denn dort ist mehr Freiheit, als hier, überdieß geht die Leidenschaft schneller vorüber, während die Bosheit länger andauert, auch ist die Disposition des Boshaften eine schlimmere, als die Disposition des von Leidenschaft Getriebenen.

Die bisher auf die Frage: „Woher das Böse, die Sünde?" gegebene Antwort erscheint dem heil. Thomas nicht erschöpfend. Er stellt sich daher dieselbe gewissermaßen zum zweiten Male, indem er, mehr in das Einzelne eingehend, fragt: Ist etwa doch Gott die Ursache der Sünde? Ist es der böse Geist? Wie verhält sich jenes angeborne Uebel, die Erbsünde, zur persönlichen Sünde? Gibt es nicht Sünden, welche die Quellen anderer Sünden sind? Diese Fragen werden im Wesentlichen also beantwortet.

Gott kann weder direkt, noch indirekt Ursache des Bösen seyn. Dieß folgt schon aus dem Begriffe der Sünde. Diese ist ein Abfall von der gegen Gott hin gekehrten Ordnung. Nun aber gibt Gott Allem die Richtung auf sich selbst hin, als auf das höchste Ziel. Daher kann er unmöglich direkte Ursache des Bösen seyn. Eben so wenig verursacht er die Sünde indirekt. Wenn er auch in seiner Weisheit und Gerechtigkeit Manchem die Gnade versagt, durch welche die Sünde verhin-

[1]) Dicuntur nonnunquam homines ex certa malitia peccare, quando *ex certa scientia* peccatum eligunt. 1. 2. q. 78. a. 1. Voluntas ex natura suae potentiae inclinatur ad bonum rationis, sicut ad proprium objectum, unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quod ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet, quod aliunde contingat. Et quandoque contingit ex defectu rationis, sicut cum aliquis ex ignorantia peccat; quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cum peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certa malitia peccare. Sed tunc solum ex certa malitia aliquis peccat, quando ipsa *voluntas ex se ipsa* movetur ad malum. l. c. a. 3.

dert werden könnte, so besteht doch auch für ihn keine Verpflichtung, dieselbe zu geben. Daher kann in einem solchen Falle das Böse eben so wenig ihm als Ursache zugeschrieben werden, als man einen Steuermann als Urheber eines Schiffbruchs bezeichnen darf, wenn er das Schiff zu lenken unterließ, da er dieß nicht thun konnte oder keine Verpflichtung dazu hatte. Man wende nicht ein, daß nach Rom. I. Gott die Menschen *ihrem bösen Sinne überantwortet*, denn hier ist ja vorausgesetzt, daß die Gesinnung durch die Menschen schon böse geworden sei. Gott hindert nur die Menschen nicht, daß sie ihrem verderbten Sinne folgen. Gott ist auch allerdings der *Urheber des freien Willens*, welcher die Ursache der Sünde ist. Deßohngeachtet kann man hier das Axiom: Quidquid est causa causae, est quoque causa effectus, nicht anwenden. Denn die Sünde geht aus dem freien Willen (der secundären Ursache) hervor, nicht insoferne dieser an die erste Ursache sich freundlich anschließt, sondern vielmehr, insoferne er die Ordnung derselben überschreitet. Wie daher dasjenige, was ein Diener wider den Willen seines Herrn thut, nicht auf diesen, als auf die Ursache des Geschehenen zurückgeführt werden darf: eben so wenig darf die Sünde, welche der freie Wille Gottes Gebot zuwider vollbringt, auf Gott als deren Ursache zurückgeführt werden.[1])

Hat nun Gott in gar keiner Weise Antheil an der Sünde? Wenn man an der Sünde die Handlung und den Abfall von der höchsten, der göttlichen Ordnung unterscheidet, so kann man allerdings sagen, daß die *Handlung* als etwas Seyendes, Wirkliches, vom höchsten Wesen, von Gott, als der Quelle alles Wirklichen, sey, während der *Abfall* der ge-

[1]) Cf. in II Sentent. dist. XXXVII. q. 2. a. 1: Peccatum refertur in voluntatem sicut in causam, et quamvis voluntas sit creata a Deo, inquantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc, quod defectus ex ipsa incidere potest; est enim possibilis ad defectum ex hoc, quod ex nihilo est, hoc tamen, quod est ex nihilo esse, non habet ab alio, sed a se: unde secundum hoc non habet causam aliam: et ideo defectus, qui sequitur ex ea secundum quod ex nihilo est, non oportet, quod in ulteriorem causam reducatur. An andern Orten geht der heil. Thomas bei der Beweisführung, daß Gott nicht die Ursache des Bösen seyn könne, geradezu von dem Grundgedanken aus, daß *jede Wirkung der Ursache ähnlich seyn müsse*, somit das Böse, weil es dem Guten widerspricht, nicht von Gott, dem essentiell, nicht etwa bloß durch Participation guten, herkommen könne. Gott ist der *über allen Irrthum Erhabene*, somit kann sich ihm nicht das Böse in einer gewissen Hinsicht als gut darstellen, was immer der Fall ist, wenn der Wille dem Bösen sich hingibt. So wie im Materiellen das im höchsten Grade *Heiße* nicht zugleich auch *kalt* seyn kann: eben so wenig kann in Gott dem höchsten Gute eine Beimischung von Bösem seyn. Böses thun heißt vom höchsten Zwecke abfallen, was in Gott *ein Abfall von sich selbst*, d. h. eine reine Unmöglichkeit wäre. Cf. contra Gent. I. 95.

schöpflichen Ursache, nemlich dem freien menschlichen Willen angehört, wie z. B. bei einem Hinkenden das Hinken auf das gekrümmte Bein, als dessen Ursache, und nicht auf die bewegende Kraft zurückgeführt werden kann, welche immerhin Alles, was von Bewegung bei dem Hinken ist, hervorbringt. In gleicher Weise ist Gott die Ursache des Actes der Sünde, nicht aber der Sünde selbst, denn er ist nicht die Ursache davon, daß an dem Act ein Defekt haftet.[1]) Allerdings kömmt von Gott die Verblendung und Verhärtung des Sünders nach den Aussprüchen der heil. Schrift: Excaeca cor populi hujus et aures ejus aggrava. Isai. VI. Cujus vult miseretur et quem vult indurat. Rom. IX. Allein die dabei vorkommende Abkehr vom göttlichen Lichte und die Hingabe der menschlichen Seele an das Böse ist nicht von Gott. Gott entzieht nur demjenigen, in welchem ein Hinderniß ist, die erleuchtende und erwärmende Gnade. Wie die Sonne die materielle, so erleuchtet Gott die geistige Welt, aber ohne, wie jene, einem zwingenden Gesetze unterworfen zu seyn. Wie indessen der Mensch gegen das Licht der sichtbaren Sonne sich verschließen und ihrem Eindringen ein Hinderniß entgegen stellen kann, wobei dann in keiner Weise die Sonne Ursache der entstehenden Finsterniß ist: eben so entzieht sich Gott, der Ordnung seiner unendlichen Weisheit folgend, denjenigen, welche selbst nicht vom Lichte seiner Gnade erleuchtet werden wollen, daher die Causalität der Verblendung auf die Verblendeten selbst zurückfällt.[2]) Im Uebrigen ist die von Gott zugelassene Verblendung und Verhärtung ihrem Grundcharakter nach allerdings eine Disposition zum Sündigen.

---

[1]) Et secundum hoc Deus est causa actus peccati, quia non est causa hujus, quod actus sit cum defectu. l. c. a. 2. Alles Seyende ist von Gott, aber nicht der Defekt, welcher an demselben haftet: Quamcunque rationem essendi aliquid habeat, non est sibi nisi a Deo: sed defectus essendi est ei a seipso. In II Sentent. dist. XXXVII. q. 1. a. 2. Diese Anschauungsweise liegt auch anderen Aussprüchen des heil. Thomas zu Grunde, z. B. seinen Aeußerungen über die Art und Weise, wie Gott das Böse erkennt: Malum cognoscitur a Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni. 1. q. 15. a. 3, wodurch zugleich die Einwendung zurückgewiesen ist, daß ja doch Gott das Böse erkenne, somit, da zwischen dem Erkennenden und Erkannten eine gewisse Gleichartigkeit obwalte, zu demselben in einem näheren Verhältnisse stehen müsse. Daß aber Gott überhaupt das Böse zu erkennen vermöge, obwohl es nicht von ihm ist, dies folgt aus der oft von Thomas ausgesprochenen Vorstellung, daß die Erkenntniß Gottes nicht innerhalb der Grenzen des von ihm Geschaffenen eingeschlossen sey, sondern dieselben überschreite.

[2]) Origenes bedient sich (de princ. l. III) zur Erklärung derselben Sache des nemlichen Gleichnisses, nur in etwas veränderter Weise. Er weist darauf hin, daß die Sonne durch einen und denselben Act gerade Entgegengesetztes wirkt, z. B. das Wachs auflöst und den daneben gestellten Leimen zusammenzieht. Unter Hinweisung auf

Gottes Barmherzigkeit indeſſen wendet doch manchmal auch dieſe zum Guten. Der Verblendete, Verhärtete ſündigt, kömmt dadurch zum Bewußtſeyn ſeiner Schwäche, demüthigt und bekehrt ſich und wird in ſolcher Weiſe zu ſeinem Heile geführt. Manchmal tritt dieſe Folge der Verblendung und Verhärtung allerdings nicht von der Seite des Verblendeten, wohl aber vielleicht von Seite Anderer ein, welche Gottes Gericht ſcheuen und zu Herzen nehmen.

Direkt und in zureichender Weiſe kann der böſe Geiſt nicht Urſache des Böſen werden. Denn die Sünde iſt ein Act. Nur dasjenige alſo, was Princip des menſchlichen Actes iſt, kann Urſache auch dieſes Actes ſeyn. Das eigenthümliche Princip des ſündhaften Actes aber iſt der Wille, da jede Sünde freiwillig iſt. Aus dieſem Grunde könnte nichts direkte Urſache der Sünde ſeyn, außer dasjenige, was unmittelbar den Willen zum Handeln zu beſtimmen vermag, nemlich Gott (von dem indeſſen das Böſe nicht kommen kann) und der menſchliche Wille ſelbſt, der auch in der That als direkte Urſache der Sünde zu bezeichnen iſt. Es wirkt zwar auch manches Objekt auf den menſchlichen Willen und reizt ihn zum Böſen. Der böſe Geiſt kann dem Menſchen ſolche Gegenſtände vor Augen halten, er kann wohl auch zu überreden ſuchen, daß dieſe Dinge wirklich den Charakter des Guten an ſich haben, und in ſolcher Weiſe den menſchlichen Willen zum Böſen anlocken. Allein der Wille wird von keinem Objekt (den letzten Zweck allein ausgenommen) mit Nothwendigkeit beſtimmt. Darum kann der böſe Geiſt nicht zureichende und direkte Urſache des Böſen ſeyn, da er über den menſchlichen Willen (wenn dieſer nicht ſelbſt will) keine Macht hat) und ſelbſt ſeine Wirkſamkeit auf denſelben eine mittelbare, nur eine durch das Medium von ihm verſchiedener Dinge hindurch gehende iſt. [1])

Hebr. VI. 7. 8 bemerkt er, daß der Regen gute Früchte und Diſtel und Dornen erzeugt, denn ohne Regen wächſt weder das Eine, noch das Andere. Deßohngeachtet liegt die Urſache dieſer verſchiedenen Wirkung nicht im Regen, ſondern in dem Erdreich, welches hier gut beſtellt und von Unkraut geſäubert, dort entgegen ſchlecht bereitet und durch wiederholtes Ueberackern nicht gehörig gereinigt iſt.

[1]) Cf. Quaest. de Causa peccati a. 3: Quandoque dicitur causa id, quod est disponens vel quod est consilians vel quod est praecipiens, quandoque vero dicitur causa id, quod est perficiens, et haec proprie et vere causa dicitur, quia causa est, ad quam sequitur effectus. Ad actionem perficientis statim effectus sequitur, non autem ad actionem disponentis, vel consulentis, vel imperantis. Suasio enim non cogit invitum, ut Aug. dicit. Sic ergo dicendum est, quod diabolus humani peccati causa esse potest per modum disponentis vel persuadentis interius aut exterius, aut etiam per modum praecipientis, ut apparet in his, qui se manifeste diabolo subdiderunt.

Ist nun aber der menschliche Wille dem bösen Geiste ferne gerückt, so wendet dieser sich, um innerlich versuchen zu können und nicht sichtbar erscheinen zu müssen, an die Erkenntnißkraft, nicht, um, wie Gott, dieselbe zu erleuchten, sondern, um sie zu trüben. Diesen Zweck sucht er zu erreichen, indem er der Phantasie gewisse Bilder vorhält und in dem sinnlichen Begehrungs-Vermögen den Sturm der Leidenschaft zu erregen sucht. In solcher Weise will er die Intelligenz irre leiten und dann weiterhin den Willen selbst betrügen und zum Bösen verführen. Indessen ist ihm keine zur Sünde zwingende Macht gegeben. Denn entweder wird bei der diabolischen Einwirkung auf den Menschen der Vernunft-Gebrauch gänzlich gehemmt, wie dies bei den Besessenen der Fall ist. Dann kann aber einem Menschen das, was er in einem solchen Zustande thut, nicht zur Sünde angerechnet werden. Oder es ist die Vernunft nicht völlig gebunden, sondern nur zum Theile, und kann somit, insoferne sie noch frei ist, der Sünde Widerstand leisten, wie dies auch in mehreren Stellen der heil. Schrift ausgesprochen ist z. B. Jac. IV. 7: Subditi estote Deo; resistite autem diabolo et fugiet a vobis. Könnte der böse Geist, in irgend einer Weise zur Sünde nöthigen, wie könnte dann der Apostel zum Widerstand gegen ihn auffordern und sagen, daß der Widerstehende ihn in die Flucht zu treiben vermöge? [1])

Im Uebrigen ist der böse Geist allerdings die Veranlassung zu allen Sünden, welche die Menschen begehen. Denn er hat den ersten Menschen zur Sünde verleitet und dadurch die menschliche Natur überhaupt angesteckt und zum Bösen geneigt gemacht. Er hat in solcher Weise das gethan, was derjenige thut, welcher Holz trocknet, das in Folge dessen leicht sich entzündet. Wie dieser Ursache des Brandes, so ist der böse Geist Ursache der Sünde überhaupt geworden. Deßohngeachtet kann man nicht sagen, daß jede einzelne Sünde aus der Eingebung des bösen Geistes stamme. Denn, wenn es auch keinen Teufel gäbe, sagt Origenes, so hätten doch die Menschen ein Verlangen nach Speise und geschlechtlicher Vereinigung und Aehnlichem. In diesem Verlangen aber könnte, wenn es nicht durch die Vernunft geregelt würde (was Sache der Freiheit ist) Unordnung, somit Sünde

[1]) Es ist tröstlich für den zwischen zwei entgegengesetzte Mächte gestellten Menschen, zu vernehmen, daß zwar allerdings bis zu einem gewissen Grade der böse Geist Ursache des Bösen werden kann, wie Gott Ursache des Guten, daß aber doch Gott mit seiner Wirksamkeit für das Gute dem menschlichen Willen ungleich näher steht, als der böse Geist mit seiner Verführung zum Bösen: Nam Deus causat bona *interius movendo voluntatem; quod diabolo convenire non potest* . . . . . cum eatenus solum peccati causa esse diabolus possit, quatenus appetibile aliquod sensui proponit, vel rationi persuadere nititur etc. l. c. a. 1.

seyn.[1]) Daraus übrigens, daß die Sünde zuletzt nur vom Menschen ist, der sie, ohne selbst vom bösen Geiste versucht zu seyn, begehen kann, darf man nicht den Schluß ziehen, daß ja dann die Sünde des Menschen diabolischen Charakter annehme, somit, wie die Sünde des bösen Geistes, nicht vergeben werden könne. Denn wenn auch bei einer einzelnen Sünde keine Einflüsterung des bösen Geistes da ist, so bleibt ja doch bei dem Menschen die aus der Ursünde stammende Geneigtheit zum Bösen, die ihm gewissermaßen zur Entschuldigung dient.

Wie die ursprüngliche Gerechtigkeit, als ein dem ganzen menschlichen Geschlechte in dem ersten Menschen von Gott bestimmtes Geschenk, zugleich mit der menschlichen Natur, wenn jener im Stande der Unschuld geblieben wäre, auf die Nachkommen übergegangen seyn würde: so wird auch die erste Sünde desselben Stammvaters, indem dadurch die ganze Menschheit angesteckt wurde, zugleich mit der menschlichen Natur durch die Abstammung auf alle Menschen übergeleitet. Dies ist Glaube der katholischen Kirche, an welchem dieselbe, der Pelagianischen Häresie widersprechend, unerschütterlich festhält und daher schon die neugebornen Kinder zur Taufe bringen läßt, um sie in derselben von sündhafter Befleckung abzuwaschen. Ihr Glaube findet auch in den heil. Schriften Bestätigung, wie z. B. Rom. V. gesagt wird, daß durch Einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist, was nicht von Fortpflanzung der Sünde durch Nachahmung verstanden werden kann, da es Sap. II. ausdrücklich heißt, daß durch den bösen Geist die Strafe der Sünde, nemlich der Tod, in die Welt gebracht wurde.

Um diese Fortpflanzung der Sünde zu erklären, hat man verschiedene Wege eingeschlagen. Die Traductions-Theorie (zufolge welcher von den Eltern mit dem Samen auch die vernünftige Seele, das Subjekt der Sünde, auf die Nachkommen übergeleitet würde) will zur Aufklärung über diesen Punkt nicht ausreichen. Eben so wenig jene andere Theorie, vermöge welcher wegen des innigen Zusammenhanges und der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele die Infection des Samens auch auf die Seele überginge. Denn zugegeben, daß diese Theorien sonst richtig seyen: schließen sie doch wenigstens den Charakter der Schuld und somit auch die Strafbarkeit, welche, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, Freiheit voraussetzt, völlig aus. Es ist daher wohl, wenn es sich um die Erklärung der Fort-

[1]) Denselben Gedanken spricht der heil. Jacobus aus, wenn er schreibt: „Jeder wird versucht, indem er von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt wird. Dann, wenn die Lust empfangen hat, gebiert sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie vollbracht ist, gebiert den Tod.“ Jac. I. 14. 15.

pflanzung der Urſünde handelt, die Menſchheit, da alle Menſchen Eine und dieſelbe menſchliche Natur von dem erſten Menſchen überkommen als Ein großes Ganzes zu betrachten, als Ein Organismus, in welchem die Thätigkeit der einzelnen Glieder durch den Willen des die Bewegung anhebenden Princips beſtimmt wird. Was daher im Menſchen die Alles bewegende Seele: das iſt in Bezug auf das Böſe der Wille des Stammvaters. Wie im Menſchen das einzelne Glied z. B. die Hand, Todtſchlag, ſomit Sünde begehen kann, nicht durch den eigenen, ſondern durch den Willen der Seele: ſo iſt auch die von dem erſten Menſchen ſtammende Unordnung nicht in den Nachkommen des Adam durch ihren eigenen, ſondern durch ihres Stamm-Vaters Willen. Daraus folgt auch der Charakter der Schuld, welcher der Erbſünde innewohnt, da man ſich den Menſchen nicht geſondert und für ſich allein, ſondern in ſeinem Zuſammenhange mit dem Stammvater des menſchlichen Geſchlechtes zu denken hat. [1])

Was rein perſönlich iſt, das kann weder von dem erſten Stammvater, noch von den unmittelbaren Eltern auf die Nachkommen übergehen, da der Menſch Seinesgleichen zwar der Gattung, aber nicht dem Individuum nach zeugt. Wie daher nur die urſprüngliche, der ganzen Menſchheit zugedachte Gerechtigkeit, nicht das perſönliche Verdienſt der Voreltern auf die Nachkommen übergegangen wäre: ſo geht auch nicht die perſönliche, ſondern einzig die Stammes-Sünde auf die Nachkommen über, indem jene nur ein Verderbniß der ſündigenden Perſon, nicht aber der menſchlichen Natur als ſolcher und zwar in Bezug auf die ganze Gattung zur Folge hat.

---

[1]) Actus unius membri corporalis (puta manus) non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membrum. Unde homicidium, quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa a corpore; sed imputatur ei, inquantum est aliquid hominis, quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio, quae est in isto homine ex Adam generato, *non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes,* qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum . . . . . Peccatum originale non est peccatum hujus personae, nisi in quantum haec persona *recipit naturam a primo parente;* unde et vocatur peccatum naturae, secundum illud Ephes. II: Eramus *natura* filii irae . . . . . Illud, quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste, qui nascitur, secundum se; sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile, sicut aliquis, qui nascitur, *patitur ignominiam generis ex culpa alicujus progenitorum causatam.* 1. 2. q. 81. a. 1. cf. Augustin. c. Julian. l. IV. c. 99: Non est falsum, quod concesseram, quia sine voluntate illius, a quo est origo nascentium, non est factum originale peccatum; *potuit autem ad alios per contagium sine voluntate transire,* quod non potuit ab illo sine voluntate committi.

Die Urſünde geht (Chriſtus allein ausgenommen)[1]) auf alle Menſchen über, was ſchon aus dem univerſellen Charakter des durch Chriſtus vollbrachten Erlöſungswerkes erhellt. Wie im Menſchen durch den Willen die Sünde auf alle Glieder des Leibes übergetragen werden kann: ſo konnte auch durch den Stammvater des menſchlichen Geſchlechtes die Sünde auf alle ſeine Nachkommen durch die Zeugung übergeführt werden.

Die Erbſünde iſt (zwar kein erworbener, oder eingegoſſener, wohl aber ein angeborener) Habitus, eine ungeordnete, aus der Auflöſung jener Harmonie, welche das Weſen der urſprünglichen Gerechtigkeit ausmachte, ſtammende Dispoſition, ähnlich der körperlichen Krankheit, welche gleichfalls eine aus dem geſtörten Ebenmaße der Geſundheit hervorgehende Unordnung iſt. Aus dieſer Vergleichung erhellt zugleich, daß die Erbſünde keine pure Privation iſt, ſondern auch einen poſitiven Charakter hat, wie auch die körperliche Krankheit zwar eine Privation iſt, inſoferne ſie das Gleichmaß der Geſundheit raubt, aber zugleich etwas Poſitives an ſich hat, indem Störung und Unordnung in den Lebensſäften damit verbunden iſt.

Das Formelle an der Erbſünde iſt der Abfall des menſchlichen Willens von dem göttlichen (der Abgang der urſprünglichen Gerechtigkeit, welche in dem Anſchließen des creatürlichen Willens an den göttlichen Willen beſtand). Das Materielle bei der Erbſünde beſteht in der ungeordneten Hinneigung der von dem Willen erregten Kräfte zu den vergänglichen Gütern, welche mit dem allgemeinen Namen Begierlichkeit (concupiscentia) bezeichnet wird.

Die Urſünde iſt bei Allen gleich, denn die zwei bei der Erbſünde vorkommenden (weſentlichen) Momente, der Abgang der urſprünglichen Gerechtigkeit und die Beziehung dieſes Defektes zur Sünde des erſten Menſchen, laſſen, wie die totale Privation überhaupt und die in Bezug auf

---

[1]) In Bezug auf die ſeligſte Jungfrau nimmt Thomas eine der Empfängniß durch den heil. Geiſt vorausgehende Reinigung an, die übrigens, nach ſeiner Anſicht, nicht durchaus nothwendig war, da die Erbſünde von dem zeugenden Princip, dem Vater allein, auf die Nachkommen übergeleitet wird, ſo daß alſo, wenn auch Eva, nicht aber Adam geſündigt hätte, die Menſchheit von der Urſünde nicht inficirt worden wäre, während im Gegentheile dies auch dann ſtatt gehabt hätte, wenn Eva nicht, ſondern Adam allein geſündigt haben würde. Da Chriſtus nicht auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung in die Welt kam, meint der heil. Thomas, ſo wäre eine Reinigung Mariens von aller Makel allerdings nicht unumgänglich nothwendig geweſen. Aber es ziemte ſich doch, daß die Wohnung Gottes ganz rein und heilig war, nach Ps. XCIII. Domum tuam decet sanctitudo. 1. 2. q. 81. a. 5. Die Kirche hat durch die dogmatiſche Erklärung der unbefleckten Empfängniß der ſeligſten Jungfrau ausgeſprochen, daß eine urſprünglich reine Wohnung doch noch reiner und angemeſſener ſey, als eine gereinigte.

Alle gleiche Relation zu Adam kein Mehr oder Weniger zu. Das bei Einigen erscheinende Vorwalten der Concupiscenz nach dieser oder jener Seite hin hat somit seinen Grund nicht in der Verschiedenheit der Erbsünde in diesem oder jenem Individuum, sondern in der Verschiedenheit der körperlichen Complexion und der Mannigfaltigkeit der Disposition der Kräfte.[1])

Subjekt der Erbsünde ist zunächst die Seele, denn nur diese kann Schuld auf sich laden. Das Fleisch ist nur Werkzeug zur Fortpflanzung der Sünde. Wenn nach den Worten des Apostels: Scio, quod non habitat in me, hoc est in carne mea, bonum, Rom. VII, das Fleisch nicht Subjekt der Tugend ist, so kann es auch nicht Subjekt der Erbsünde seyn. Indessen ist die leibliche Seite von der Ursünde nicht unberührt geblieben. Zunächst ist zwar nur der Wille, weiterhin aber sind auch alle übrigen Kräfte des Menschen davon angesteckt worden. Insbesondere ist die erzeugende und begehrende Kraft, so wie das Gefühl jener Infection ausgesetzt, da diese Kräfte bei dem Acte, durch welchen die Corruption sich fortpflanzt, zumal thätig sind.[2])

Unter den Sünden sind einige, welche selbst wieder zur Ursache der Sünde zu werden pflegen.

Der Apostel bezeichnet I. Tim. IV. 10 die Habsucht (cupiditas) als die Wurzel alles Bösen. Er denkt hiebei, wie aus dem Inhalte des ganzen Kapitels erhellt, nicht zunächst an die ungeordnete Liebe und das ungeordnete Verlangen nach zeitlichen Gütern überhaupt, was bei jeder Sünde vorkömmt, sondern an die specielle Sünde der Habsucht insbesondere[3]), welche somit nach

---

[1]) Aus Obigem folgt, daß der heil. Thomas keineswegs die Concupiscenz für die Erbsünde selbst gehalten habe, obwohl er dieselbe als das Materielle bei der Erbsünde bezeichnet.

[2]) Corruptio originalis peccati traducitur per actum generationis. Unde potentiae, quae ad hujusmodi actum concurrunt, maxime dicuntur esse infectae. Hujusmodi autem actus deservit generativae, in quantum ad generationem ordinatur. Habet autem in se delectationem tactus, quae est maximum objectum concupiscibilis. Et ideo cum omnes partes animae dicantur esse corruptae per peccatum originale, specialiter tres praedictae dicuntur esse corruptae et infectae. q. 83. a. 4. cf. Augustin. de nupt. et concupisc. l. II. c. 34: Unde illo magno primi hominis peccato *natura ibi nostra in deterius commutata* non solum facta est peccatrix, verum etiam generat peccatores.

[3]) Cf. in Rom. c. VII. lect. 2: Concupiscentia est generale malum, non communitate generis vel speciei, sed communitate causalitatis. I. Tim. VI. lect. 2: Cupiditas secundum quosdam tripliciter sumitur 1) quandoque pro avaritia, secundum quod est speciale peccatum sc. inordinatus amor habendi divitias 2) quandoque prout est genus peccatorum omnium, secundum quod importat inordinatum appetitum rei temporalis et hoc includitur in omni peccato, quia peccatum est

dem Ausspruche des Apostels zum Bösen überhaupt sich verhält, wie die Wurzel zum Baume, dem jene in allen seinen Theilen aus der Erde Nahrung zuführt. In der That ist durch den Besitz der Mensch in den Stand gesetzt, nach Allem zu gelüsten und Böses jeglicher Art zu vollbringen, denn dem Gelde ist Alles unterthan (Pecuniae obediunt omnia. Eccles. X.) [1])

Ist nun von Seite der Hinkehr zum Geschöpflichen, oder besser von Seite der Exsecution der Sünde (indem sie in den Stand setzt, dieselbe vollbringen zu können) die Habsucht Wurzel: so ist von Seite der Abkehr von Gott, oder von Seite des Zweckes (da bei Verfolgung jedes Zweckes der Mensch eine besondere Perfection und Auszeichnung für sich im Auge hat) Anfang alles Bösen der Hochmuth. [2]) Diese Wahrheit ist aufgezeichnet bei Eccles. X., wo es heißt: Initium omnis peccati superbia, in welcher Stelle wiederum der Stolz als ungeordnetes Verlangen nach eigener Auszeichnung, somit als specielle Sünde und nicht im Allgemeinen als Verachtung Gottes oder Hinneigung zu dieser Verachtung, welche gleichfalls bei jeder Sünde vorkömmt, zu fassen ist.

Es gibt Sünden, welche nach dem Theile des thierischen Körpers, welcher das leitende und herrschende Princip des ganzen Organismus ist, nemlich nach dem Haupte, Haupt-Sünden (peccata capitalia) genannt werden, und aus welchen gewöhnlich andere Sünden entspringen, sowohl in entfernterer, als in näherer Weise. Die Zwecke, welche bei diesen Sünden verfolgt werden, sind so geartet, daß dieselben vor allen übrigen Zwecken auf das Begehrungs-Vermögen des Menschen einen bestimmenden Einfluß zu üben im Stande sind. Da nun dieser Zwecke, welche zum ungeordneten Streben nach dem Guten und zur ungeordneten Flucht vor dem Unangenehmen

---

conversio ad bonum commutabile. Sed sic non est radix sed genus omnium 3) prout est quaedam inordinatio animi ad cupiendum bona temporalia inordinate et haec est habituale tantum peccatum et non in actu, sed est quaedam radix omnium peccatorum.

[1]) 2. 2. q. 24. a. 10. unterscheidet der heil. Thomas der Schuld nach eine doppelte Cupiditas: Duplex est cupiditas. Una quidem, qua finis in creaturis constituitur et haec mortificat totaliter charitatem, cum sit venenum ipsius, ut Aug. dicit.... Est autem alia cupiditas venialis peccati, quae semper diminuitur per charitatem. Sed tamen talis cupiditas charitatem diminuere non potest. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die oben als Wurzelsünde bezeichnete Cupiditas die zuerst erwähnte ist.

[2]) Cf. in Rom. VII. lect. 2: Superbia est initium peccati ex parte aversionis. Cupiditas autem est principium peccatorum ex parte conversionis ad bonum commutabile.

treiben, insbesondere sieben sind: so unterscheidet man auch (wie dies schon der heil. Gregorius thut) sieben Hauptsünden.[1])

Nach einem psychischen Gute (nemlich nach Auszeichnung durch Lob und Ehre) strebt in ungeordneter Weise der Stolz (superbia); nach leiblichen Gütern, insoferne sie wie z. B. Speise und Trank zur Erhaltung des Individuums nothwendig sind, Fraß und Völlerei (gula); nach denselben Gütern, insoferne sie zur Erhaltung der Gattung gehören, wie der geschlechtliche Verkehr, die Unkeuschheit (luxuria); nach äußern Gütern, nach Besitz strebt der Geiz (avaritia). Im Haschen nach Glückseligkeit werden diese vierfachen Güter in ungeordneter Weise gesucht und die entgegengesetzten Uebel geflohen. Der Mensch kann aber nicht bloß vor dem Uebel zurücktreten, sondern selbst auch vor dem Guten, und hierin haben die drei übrigen von den sieben Hauptsünden ihren Grund. Die Trägheit (acedia) trauert über die geistigen Güter, weil dem Trägen in Rücksicht dieser Arbeit und Anstrengung zugemuthet wird; der Neid (invidia) sieht in dem Gute des Mitbruders ein seiner eigenen Auszeichnung im Wege stehendes Hinderniß; läßt sich der Neid zur Rachsucht aufstacheln, so geht er in Zorn (ira) über.

Es gibt somit insbesondere sieben Punkte des menschlichen Strebens und Widerstrebens, daher auch in dieser siebenfachen Richtung hin diejenigen Sünden liegen, aus welchen, als ihren Final-Ursachen, die übrigen Sünden sich ableiten.

Noch übriget, auf die Wirkungen der Erbsünde und der persönlichen Sünde hinzuweisen. Thomas hat bei Angabe derselben den Menschen an und in sich und in seinem Verhältnisse zu Gott, nicht in seinem Verhältnisse zu der ihn umgebenden Natur und Thierwelt ins Auge gefaßt.

Das natürlich Gute (bonum naturae) ist durch die Sünde theils ganz verloren gegangen, insoferne es nemlich in der ursprünglichen Gerechtigkeit bestand,[2]) theils ist es ganz geblieben, was es vor der Sünde war,

---

[1]) Manche zählen, indem sie zwischen Stolz und Ehrgeiz unterscheiden (was eigentlich auch Gregorius und Bonaventura thun) nicht sieben, sondern acht Hauptsünden. Von den zwölf Büchern des Cassianus „über die Einrichtungen der Klöster" haben die letzten acht die Aufschrift: Colluctatio adversus octo principalia vitia.

[2]) Offenbar nimmt der heil. Thomas hier das „natürlich Gute" im weiteren Sinne und begreift darunter Alles, was dem Menschen ursprünglich von Gott verliehen worden ist, und nach Gottes Willen mit der menschlichen Natur auf alle Menschen übergehen sollte. Daß er die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht als etwas dem Menschen Wesentliches, zu seinem Begriffe Gehöriges, betrachtet habe, erhellt z. B. aus folgender Stelle: Justitia originalis, in qua primus homo conditus fuit, fuit *accidens* naturae speciei, non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturae. 1. q. 100. a. 1.

nemlich den Principien nach, welche der Natur selbst und den darauf beruhenden Eigenschaften zu Grunde liegen, wohin z. B. die Kräfte der Seele gehören. Insoferne man aber unter Natur die natürliche Hinneigung zur Tugend versteht, hat dieselbe allerdings Abnahme erlitten, denn die Sünde gibt eine dem tugendhaften Streben entgegengesetzte Richtung. Jede Hinneigung aber zu einem Gegensatze muß nothwendig die Inclination zum Gegenüberstehenden vermindern. Diese Verminderung geschieht durch die Sünde — zwar nicht in Weise der Hinwegnahme (denn in diesem Falle könnte durch fortgesetzte Subtraction zuletzt das bonum naturae ganz hinweggenommen werden), wohl aber dadurch, daß der Verwirklichung des Tugendzweckes Hindernisse in den Weg gestellt werden. Eine gänzliche Aufhebung des bonum naturae dagegen ist unmöglich, weil sonst der Mensch ganz der Richtschnur der Tugend, nemlich seiner Vernunft durch die Sünde beraubt werden, somit aufhören könnte, ein vernünftiges Wesen d. h. Mensch zu seyn, in welchem Falle er aber dann auch gar nicht mehr zu sündigen im Stande wäre. Selbst in den Verdammten bleibt das bonum naturae, sogar als eine natürliche Hinneigung zum Guten, sonst wäre es nicht erklärlich, wie sie von Gewissensbissen gequält seyn könnten.

Nach Beda sind es insbesondere vier Wunden, welche durch die Ursünde dem ganzen menschlichen Geschlechte geschlagen worden sind, und welche durch die actuelle Sünde noch jetzt dem einzelnen Sünder geschlagen werden. Diese sind: Unwissenheit (ignorantia), insoferne die Erkenntnißkraft in ihrem Verhältnisse zur Wahrheit, Bosheit (malitia), insoferne der Wille in seinem Verhältnisse zum Guten durch die Sünde von der rechten Bahn abgeleitet wird; Schwäche (infirmitas), indem die sittliche, Schwierigkeiten überwindende Kraft gebrochen wird, und die Lust (concupiscentia), welche die Richtung auf das Ergötzliche verwirrt, so daß also die in den Hauptkräften der menschlichen Seele ruhenden Cardinal-Tugenden, die Klugheit, die Gerechtigkeit, der Starkmuth und die Mäßigkeit durch die Sünde ihren viergegliederten Gegensatz erhalten.

Der Tod und die mannigfaltigen körperlichen Defekte sind eine Wirkung der Ursünde, insoferne durch diese der Mensch um dasjenige gekommen ist, was diese Gebrechen und den Tod nicht hätte eintreten lassen, nemlich um die ursprüngliche Gerechtigkeit. Daher sagt der Apostel: Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit et per peccatum mors. Rom. V. Die ungleiche Vertheilung jener Gebrechen berechtiget nicht zu der Annahme, daß nach dem Axiom: „Gleiche Ursache gleiche Wirkung" dieselben nicht der in Allen gleichen Erbsünde entstammen können. Wie bei dem Umwerfen zweier Säulen die darauf ruhenden Steine nach der Verschiedenheit ihrer Schwere in schnellerem oder minder schnellem Falle zu

Boden stürzen: so ist auch, obwohl die Urſünde bei Allen dieſelbe iſt, wegen der Verſchiedenheit der natürlichen Complexion der eine Organismus mehreren, der andere wenigeren Gebrechen unterworfen.

Daß die Seele durch die Sünde befleckt werde, iſt in den heil. Schriften ausgeſprochen, z. B. Eccl. XLVII: Dedisti maculam in gloria tua. Ephes. V: Ut exhiberet sibi gloriosam ecclesiam non habentem maculam aut rugam. Befleckung (macula) iſt übrigens bei der Sünde der metaphoriſche Ausdruck, wodurch der Abgang des doppelten Glanzes oder Lichtes, in welchem die menſchliche Seele erglänzen ſoll, bezeichnet wird, nemlich der Abgang des natürlichen und des übernatürlichen Gnaden-Lichtes. Die Sünde tritt wie ein dem Lichte undurchdringlicher Körper zwiſchen die menſchliche Seele und die doppelte Leuchte der Vernunft und der Gnade, und verdunkelt ſo dieſelbe, nicht aber immer in gleicher, ſondern in verſchiedener Weiſe, wie auch dem ſinnlichen Lichte gegenüber die Verdunkelung nach der verſchiedenen Beſchaffenheit des dieſelbe bewirkenden Körpers eine verſchiedene iſt.[1]) Im Uebrigen wird die Seele nicht durch die Außendinge, welche ihr Licht trüben, befleckt. Dies geſchieht ſo wenig, als das reine Sonnenlicht durch unreine Dinge, auf welche es fällt, befleckt werden kann. Die Seele ſelbſt iſt es, die ſich befleckt, durch ihre eigene That, indem ſie dem Lichte der Vernunft und des göttlichen Geſetzes zum Trotze dem Niederen in ungeordneter Weiſe ſich hingibt. Dieſe aus der Sünde ſtammende Befleckung geht nicht mit der ſündhaften Handlung vorüber, ſondern haftet an der Seele, wie es Joſua XXII. heißt: An parum est vobis, quod peccastis in Belphegor et usque in praesentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet? Wer vom Lichte ſich entfernt hat, der wird von demſelben erſt wieder angeleuchtet, wenn er wieder in das Bereich ſeiner Strahlen eingetreten iſt. Wie derjenige, welcher durch eine einem gewiſſen Punkte entgegengeſetzte Bewegung von demſelben ſich entfernt, ihm nicht nahe kömmt dadurch, daß er ſtille ſteht, ſondern nur durch eine rückgängige Bewegung: ſo muß auch der menſchliche Wille, wenn er der Sünde ſich hingegeben hat, eine der früheren entgegengeſetzte Richtung, nemlich gegen die Vernunft und das göttliche Geſetz hin, einſchlagen, wenn er die Befleckung der Sünde abſtreifen will, denn es iſt durch die Sünde nicht bloß die Seele verdunkelt worden, ſondern ſie hat, Gott gegenüber, durch dieſelbe auch eine falſche Stellung erhalten.

[1]) Macula non est aliquid positive in anima, nec significat privationem solam, sed significat privationem quandam nitoris animae in ordine ad suam causam, quae est peccatum. Et ideo diversa peccata diversas maculas inducunt. Et est simile de umbra, quae est privatio luminis ex objecto alicujus corporis et secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbrae. 1. 2. q. 86. a. 1.

Dasjenige, was wider eine gewisse Ordnung anstrebt, wird (wenn diese dem Andringen nicht erliegt), durch dieselbe mehr oder weniger in einen leidenden Zustand versetzt. So ist es im Natürlichen, so auch in der geistigen Sphäre. Die Sünde bringt daher Strafe nach den Worten des Apostels: Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum. Rom. II. Die Sünde läuft wider die Ordnung der Vernunft, wider die Ordnung des menschlichen und des göttlichen Gesetzes. Diese dreifache, durch die Sünde verletzte Ordnung nimmt Rache an dem Menschen durch die Gewissensbisse, durch menschliche und von Gott unmittelbar verhängte Züchtigung. Die Strafbarkeit bleibt selbst dann noch, wenn die Befleckung der Sünde bereits hinweggenommen ist, denn der gestörten Ordnung gebührt Satisfaction, die dann der Gott wieder zugewendete Wille entweder freiwillig leistet oder wenigstens zu diesem Ende von Gott geschickte Leiden geduldig erträgt. 2. Kön. XII. Die Strafe der Sünde kann übrigens selbst eine ewige seyn, da es heißt: Ibunt hi in supplicium aeternum. Matth. XXV. Qui blasphemaverit in Spiritum Sanctum, non habebit remissionem in aeternum, sed erit reus aeterni delicti. Marc. III. Dies ist dann der Fall, wenn die Sünde wider das Princip der moralischen Ordnung selbst, nemlich wider die Liebe gerichtet ist. So ist es auch im Sinnlichen. Die Kunst oder die Natur kann dem Blinden noch Hilfe schaffen, so lange das Princip des Sehens nicht vernichtet ist. Ist aber das Letztere geschehen, so kann nur Gott allein mehr helfen. So ist auch ein Abfall von demjenigen, wodurch der menschliche Wille schlechthin Gott unterworfen wird, nemlich von dem Princip der moralischen Ordnung, für den Menschen irreparabel und wird somit an sich von ewiger Strafe getroffen. Aber, möchte man vielleicht fragen, besteht denn nicht zwischen der in der Zeit begangenen Sünde und einer ewig dauernden Strafe zum Nachtheile der göttlichen Gerechtigkeit ein Mißverhältniß? Gewiß muß die Strafe der Intensität, der Strenge nach dem zu bestrafenden Vergehen angemessen seyn. Durch eine längere Dauer aber wird sie zu keiner ungerechten Strafe. So urtheilen die Menschen allenthalben, sonst könnten sie nicht den in kurzer Zeit begangenen Ehebruch oder Mord mit immerwährendem Gefängniß oder mit Landesausweisung oder gar mit dem Tode bestrafen, wodurch sie in ihrer Weise die ewige Dauer der von Gott verhängten Strafen darstellen. Der Mensch sündigt in seiner Ewigkeit und hat, wenn er einmal die Sünde zum Zwecke sich gesetzt, den Willen, ohne Unterlaß (wenn er ewig hienieden leben könnte) zu sündigen: darum wird er auch in der Ewigkeit Gottes um der Sünde willen bestraft. Man sage nicht, daß ja die Besserung Zweck aller Strafe sey, dieselbe aber durch eine ewig dauernde Strafe nicht erreicht werde. Die Besserung ist nemlich nicht der einzige Zweck bei der

Strafe, sondern auch jene Satisfaction gehört dazu, welche dem verachteten Gesetze gebührt. Im Uebrigen kann die Besserung auch auf Seite Anderer, welche durch die Strafe vom Bösen abgeschreckt werden sollen, beabsichtigt seyn. Allerdings hat die Sündenstrafe auch ihre endliche Seite, sonst würde sie (was nicht anzunehmen ist) für alle Sünden gleich seyn, da es im Unendlichen keinen Größen-Unterschied gibt. Es lassen sich nemlich an der Sünde zwei Momente unterscheiden. Von Seite der Abkehr von dem unendlichen Gute trägt die Sünde den Charakter des Unendlichen an sich, wird daher mit ewig dauernder Strafe bestraft, weßwegen der erlittene Verlust sich nie ersetzt, die Strafe des Verlustes (poena damni) immer dauert und somit das höchste Gut, nemlich Gott, für den Sünder für immer verloren geht. Die Sünde ist aber auch Hinkehr zu den vergänglichen Gütern, wodurch dieselbe einen endlichen Charakter erhält, da jene Dinge selbst endlich sind, sowie die Hinkehr zu ihnen, weil die Creatur eines unendlichen Actes nicht fähig ist. Darum wird auch die der ungeordneten Hingabe an das Vergängliche entsprechende, in einen schmerzlichen Zustand versetzende Strafe (poena sensus) der Größe nach eine endliche seyn.

Die Strafe setzt immer Schuld voraus, eigene oder fremde. Die genugthuende Strafe (poena satisfactoria) kann freiwillig für einen Dritten übernommen werden; die Besserungs-Strafe (poena medicinalis) wird von Gott auch wegen Sünden, die Andere begangen haben, verhängt; von der Strafe im strengen Sinne aber wird der Mensch nur wegen seiner eigenen Sünden getroffen.

Nicht jedes Leiden ist also eine Strafe für eine von dem Leidenden etwa begangene Sünde. Die Strafe besteht wesentlich in einer Entziehung irgend eines Gutes. Da nun der Mensch ein Doppelwesen, ein geistiges nemlich und ein sinnliches ist, so gibt es auch für ihn zwei Klassen von Gütern, wovon die eine seiner sinnlichen, die andere seiner geistigen Natur entspricht. Die Güter letzterer Art sind Güter des eigentlichen Menschen, denn der eigentliche Mensch ist das Vernünftige im Menschen, worin auch die Tugend wurzelt. Dieser Güter wird Niemand beraubt, es sey denn durch eigene Schuld. Es gibt aber auch Güter, welche nur als secundäre Güter des geistigen Menschen sich darstellen, insoferne sie nemlich Mittel sind zur Vollbringung des Werkes der Tugend, wie z. B. die Gesundheit, der äußere Besitz. Da die Tugend derselben nicht schlechthin bedarf, ja ein Uebermaß an diesen Gütern sogar der Tugend gefährlich ist: so ist die Entziehung derselben (insoferne nemlich die Tugend ihrer wohl entbehren kann) für den Menschen nicht selten keine Strafe, sondern sogar eine Wohlthat. Wenn daher die Gottlosen glücklich sind, so ist diese Lage häufig für sie ein Uebel, während das Unglück, wovon die Guten heimgesucht werden,

zum Besten derselben ausschlägt, weil sie durch dasselbe in der Tugend vorwärts gebracht werden. Das Leiden ist somit nicht immer eine Strafe für etwa von den Leidenden begangene Sünden. Auch Christus, der nichts Böses gethan, hat in Bezug auf die secundären Güter des Menschen gelitten. [1])

Von dem Gesetze als äußerem Princip der menschlichen Handlungen.

Thomas spricht in diesem Abschnitte zuerst von dem Gesetze im Allgemeinen. Nachdem er sofort die wesentlichen Merkmale und die verschiedenen Arten desselben sammt ihrer Signatur kurz angegeben, geht er auf das Einzelne über, indem er nacheinander das ewige, das natürliche, das (positive) menschliche, und das göttliche Gesetz in seiner Zweitheilung als alttestamentliches und evangelisches oder neutestamentliches Gesetz (wobei auch von den evangelischen Räthen die Rede ist) zum Gegenstande der Erörterung macht.

Das Gesetz ist ein Ausfluß, nicht zunächst des Willens (der als secundäres Vermögen selbst eines Regulativs bedarf), sondern des Verstandes. Denn das Gesetz, welches gebietet und verbietet, ist eine Regel und Richtschnur der menschlichen Handlungen, übt eben dadurch eine gewisse Herrschaft aus und ist somit Sache des Verstandes, welchem es zukömmt, zu herrschen und Allem die Richtung auf sein Ziel hin zu geben.

Da das Gesetz eine Richtschnur der menschlichen Handlungen, der letzte Zweck aber die Glückseligkeit und zwar (da kein Mensch für sich allein dasteht, sondern als Glied zu einem großen Ganzen gehört) die allgemeine Glückseligkeit Aller ist; so muß dasselbe (zum Unterschiede vom bloßen Statut, der einfachen Vorschrift) immer auf das allgemeine Beste (bonum commune) gerichtet seyn, wobei jedoch das partikular Gute nicht aus-, sondern vielmehr eingeschlossen ist, was schon aus der Abhängigkeit des Partikularen von dem Allgemeinen erhellt.

Ist das Gesetz immer auf das bonum commune gerichtet, so kann es nicht von Jedem ausgehen, sondern nur von demjenigen, welcher für das

[1]) Cf. in II Sentent. dist. XXXVI. q. I. a. 4. Vergl. 1. 2. q. 71 — q. 89.

allgemeine Beste zu sorgen hat und dem für den Fall, daß das Gesetz nicht erfüllt würde, Zwangsgewalt zukömmt. Daher kann nur das Volk oder derjenige, welcher das Volk vertritt, der Fürst, Gesetzgeber seyn.[1])

Die Application des Gesetzes in Bezug auf diejenigen, welche durch das Gesetz gebunden werden sollen, geschieht durch die Promulgation, die als nothwendig erscheint, insoferne durch dieselbe die Kenntniß des Gesetzes bedingt ist.[2])

Es gibt ein ewiges Gesetz (lex aeterna), denn die höchste gesetzgebende Macht ist der Alles umspannende und leitende göttliche Verstand, dessen Wirken nicht in die Grenzen der Zeit eingeengt, sondern ewig ist. Prov. VIII, daher er auch den noch nicht geschaffenen, aber im Voraus schon erkannten Menschen durch das Gesetz binden konnte, da es von Gott heißt: Qui vocat ea, quae non sunt, tamquam ea, quae sunt. Rom. IV. 17.

Insoferne das Gesetz nicht als in dem höchsten Gesetzgeber existirend, sondern als dem unter dem Gesetze stehenden Menschen (innerlich) mitgetheilt betrachtet wird, heißt es natürliches Gesetz (lex naturalis). Von der Wirklichkeit desselben spricht der Psalmist, wenn er auf die Frage: Wer zeigt uns das Gute? antwortet: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine, wodurch die Theilnahme des Menschen an dem göttlichen Lichte, in welchem er das Gute und Böse erkennt, ausgesprochen wird. Dieselbe Wahrheit findet sich bei dem Apostel Rom. II, wo es heißt: Cum gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt etc. Da das natürliche Gesetz nur eine Participation an dem ewigen Gesetze ist, so kann von einem Gegensatze des ersteren zum letzteren keine Rede seyn. Allerdings wird bei solcher Annahme die menschliche Thätigkeit unter die Herrschaft der Natur gestellt, aber nicht in anderer Weise, als man dieses auch sonst allenthalben gelten läßt.[3]) Auch wird dadurch der Mensch ge-

---

[1]) Cum lex ordinet hominem in bonum commune, non cujuslibet ratio facere potest legem, sed multitudinis vel Principis *vicem multitudinis gerentis*. Man erinnere sich übrigens bei dieser Stelle, daß Thomas zuletzt Alles unter den Willen Gottes stellt, daß selbst auch die Republik an sich keine dem göttlichen Willen zuwiderlaufende Regierungsform ist, und daß die meisten Gesetze auf der Gewohnheit, die im Schooße des Volkes sich ausbildet, beruhen, wobei das Volk durch seine Sitte, welche im Laufe der Zeit Gesetzeskraft erhält, im eigentlichen Sinne als gesetzgebend erscheint.

[2]) Indem der heil. Thomas die bisher erwähnten Merkmale des Gesetzes zusammenfaßt, stellt er folgende Definition desselben auf: Lex est quaedam rationis ordinatio ad bonum commune ab eo, qui *curam* communitatis habet, promulgata.

[3]) Omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo, quod est secundum naturam. Nam omnis ratiocinatio derivatur a principiis naturaliter notis, et omnis appetitus eorum, quae sunt ad finem, derivatur a naturali appetitu ultimi

wissermaßen mit den unvernünftigen Geschöpfen auf Eine Linie gesetzt, da auch diese Antheil an dem ewigen Gesetze haben. Indessen ist die Theilnahme bei den vernünftigen und bei den unvernünftigen Creaturen nicht dieselbe.[1])

Wie die speculative Vernunft aus den ersten, natürlich bekannten und nicht weiter mehr demonstrirbaren Erkenntniß-Principien die Conclusionen des mannigfaltigen menschlichen Wissens ableitet: so leitet auch die praktische Vernunft, um Bestimmungen für das Einzelne zu geben, aus den Principien des natürlichen Gesetzes weitere Folgerungen ab, wodurch dann das menschliche Gesetz (lex humana) entsteht, dessen Nothwendigkeit eben darin seinen Grund hat, daß das Naturgesetz nur allgemeine Principien bietet, während auch das Einzelne eines Regulativs bedarf.

Außer dem natürlichen und menschlichen Gesetze erkennt der Psalmist noch ein anderes, nemlich das (positiv) göttliche Gesetz (lex divina) als nothwendig an, wenn er sagt: Legem pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum. Ps. CXVIII. Er gibt auch die Gründe dafür an, wenn er sagt: Lex Dei immaculata (das göttliche Gesetz vermag allem Bösen entgegenzutreten, ohne Gefahr zu laufen, dabei sich vielem Guten und somit auch dem allgemeinen Besten hinderlich in den Weg zu stellen, wie dies bei dem menschlichen Gesetze der Fall ist)[2]) convertens animas (es geht auch auf innere Acte, nicht, wie das menschliche Gesetz, bloß auf äußere, da nur diese im Bereiche seiner Controle liegen). Testimonium Domini fidele (das göttliche Gesetz ist nicht der Unsicherheit und dem Schwanken unterworfen, wie dies der Fall ist bei dem mensch-

---

finis. Et sic etiam oportet, quod prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem. 1. 2. q. 91. a. 2.

[1]) Animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie *lex vocatur*, nam lex est aliquid rationis. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter. l. c. Sonst weist der heil. Thomas wiederholt darauf hin, daß der Zweck des Gesetzes anders von den vernünftigen, anders von den vernunftlosen Wesen erreicht wird. Während diese (wie ein Pfeil, welcher nach der Scheibe abgeschossen wurde) unwillkührlich demselben entgegengeführt werden, vermögen jene selbst sich ihm entgegen zu führen.

[2]) Cf. Expos. in Ps. XVIII: In lege humana quaedam illicita permittuntur sicut usurae et prostibula, non enim potest omnia corrigere. Sed lex Dei non est talis, sed est immaculata i. e. omnia mala excludens. Eloquia domini eloquia casta. Ps. XI. Non invenietis in linqua mea iniquitatem, nec in faucibus meis stultitia personabit. Job. VI.

lichen Gesetze wegen der beschränkten, unvollkommenen Participation des Menschen an dem ewigen Gesetze) sapientiam praestans parvulis (es kann allein die Richtung auf ein über die Sphäre des Natürlichen und Menschlichen hinausliegendes Ziel, auf die ewige Glückseligkeit geben). Ps. XVIII.[1]) Dieses göttliche Gesetz theilt sich in das alte (vetus) und in das neue Gesetz (nova lex), ohne daß aber hiedurch die Einheit aufgehoben und zwischen beiden Gesetzen ein numerischer oder specifischer Unterschied gesetzt würde. Das alte verhält sich zu dem neuen Gesetze, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, wie der Knabe zum Mann, welcher die Einheit der Person bewahrt, wenn er auch auf eine höhere Lebensstufe vorgerückt ist. Die größere Vollkommenheit des neuen Gesetzes aber vor dem alten erhellt insbesondere daraus, daß dieses zunächst auf das Irdische, jenes auf das Ueberirdische hinweist, dieses das Aeußere, jenes das Innere ordnet (daher der Heiland sagt, Mt. V, daß die Gerechtigkeit des neuen Gesetzes größer seyn müsse, als die des alten), ferner daraus, daß dieses zur Gesetzeserfüllung insbesondere durch das Motiv der Furcht, jenes durch das der Liebe treibt. Diese Stufenfolge der Gesetzgebung forderte die verschiedene Beschaffenheit der Menschheit zu verschiedenen Zeiten und mochte somit von dem Plane der Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott nicht ausgeschlossen werden.

Noch aber steht der Mensch unter einem andern, traurigen Gesetze, welchem er nach begangener Sünde von der göttlichen Gerechtigkeit zur Strafe unterworfen wurde, nemlich unter dem Gesetze des Fleisches (lex carnis seu fomitis), das ihn zum Sklaven seiner Sinnlichkeit und somit den Thieren ähnlich machen kann, wie es heißt: Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis. Ps. XLVIII, wobei jedoch das Thier noch einen Vorzug vor dem Menschen hat, da es dem Zuge der Sinnlichkeit folgend nicht wider die Vernunft, mit welcher es nicht begabt ist, handelt.

---

[1]) Cf. contra gent. III. c. 114: Cum lex nihil aliud sit, quam ratio operis, cujuslibet autem operis ratio a fine sumatur, ab eo unusquisque legis capax suscipit legem, a quo ad finem perducitur, sicut inferior artifex ab architectone et miles a duce exercitus. Sed creatura rationalis finem suum ultimum in Deo et a Deo consequitur. Fuit igitur conveniens, a Deo legem hominibus dari. Hinc est, quod dicitur Jer. XXXI: Dabo legem meam in visceribus eorum, et Os. VIII: Scribam eis multiplices leges meas. Darum gibt auch das göttliche Gesetz dem Menschen vorzugsweise die Richtung auf Gott hin: Manifestum est, quod unusquisque legislator ad suum finem principaliter per leges homines dirigere intendit.... Finis autem, quem Deus intendit, est ipsemet Deus. Lex igitur divina hominem principaliter in Deum ordinare intendit. l. c. c. 115.

Das Gesetz wirkt Gehorsam, welches die eigenthümliche Tugend derjenigen ist, welche unter dem Gesetze stehen; es befiehlt das Gute, verbietet das Böse, gestattet das Gleichgiltige und bestraft den Gesetzesübertreter. Einen Rath oder Belohnung ertheilen kann auch jede Privatperson, daher man beides nicht als eine dem Gesetze zukommende Wirkung betrachten kann.

Wie dem höchsten, göttlichen Verstande, insoferne er schaffend die Dinge ins Daseyn ruft, der Charakter der Kunst oder Idee oder des Vorbildes (denn das Werk der Kunst ist, ehe es sich äußerlich verwirklicht, im Geiste des Künstlers schon vollendet) zukömmt: so kömmt ihm, insoferne er Alles zum gebührenden Ziele lenkt, der Charakter des Gesetzes zu, so daß also das ewige Gesetz nichts Anderes ist, als der göttliche Verstand, welcher die Richtschnur ist für jegliche Bewegung und Thätigkeit.[1]) Die Einheit dieses Gesetzes gründet in der Richtung desselben auf das Eine Ziel, nemlich das allgemeine, das höchste Gut, welche Einheit durch die Beziehung auf das Besondere (da dies im Allgemeinen eingeschlossen ist) nicht aufgehoben werden kann.

Darum weil das Wort mit Vorzug das Zeichen ist, durch welches das Gesetz sich ankündigt, steht dasselbe mit dem Worte, somit das ewige Gesetz mit dem ewigen, persönlichen Worte in nächster Beziehung.[2])

Man kann auch die Wahrheit als das ewige Gesetz bezeichnen. Die Zulässigkeit dieser Bezeichnung folgt aus dem Verhältnisse der göttlichen Intelligenz zu den Dingen. Für die menschliche Erkenntniß sind die Dinge selbst maßgebend, so daß dieselbe nicht durch sich wahr ist, sondern nur dadurch, daß sie mit den Dingen in Einklang steht. Bei Gott aber sind nicht

---

[1]) Cf. 1. 2. q. 91. a. 1: Nihil est aliud lex, quam dictamen practicae rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam. Manifestum est autem, supposito, quod mundus divina providentia regatur, quod tota communitas universi gubernatur ratione divina. Et ideo ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens, legis habet rationem, et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet aeternum conceptum, ut dicitur Prov. VIII., inde est, quod hujusmodi legem oportet dicere aeternam.

[2]) Et inter cetera, quae hoc verbo exprimuntur, etiam ipsa lex aeterna verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur, quod lex aeterna personaliter in divinis dicatur. Appropriatur tamen filio, propter convenientiam, quam habet ratio ad verbum. 1. 2. q. 93. a. 1. Der Menschheit nach ist der Sohn Gottes (das Wort) dem ewigen Gesetze unterworfen, der Gottheit nach aber ist er dieses Gesetz selbst: Filius Dei non est a Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus. Et ideo non subditur divinae providentiae aut legi aeternae, sed magis ipse est lex aeterna per quandam appropiationem . . . Dicitur autem esse subjectus Patri I Cor. XV ratione humanae naturae, secundum quam etiam Pater dicitur esse major eo. l. c. a. 4.

die Dinge das Maß für die Intelligenz, sondern umgekehrt ist diese das Maß für jene, so daß jedem Ding nur in so weit Wahrheit zukömmt, als es der göttlichen Intelligenz ähnlich ist. Darum ist die göttliche Intelligenz wahr an und in sich, und aus eben diesem Grunde ist der höchste Verstand und somit auch das ewige Gesetz die Wahrheit selbst.

Daraus folgt, daß allenthalben, wo Erkenntniß der Wahrheit sich findet, auch eine Kenntniß des ewigen Gesetzes ist, welche sich wenigstens auf die allgemeinen Grundsätze erstreckt, sonst aber ein Mehr oder Weniger zuläßt. Eine erschöpfende Erkenntniß des ewigen Gesetzes aber ist dem Menschen nicht möglich. Eine solche ist nur in Gott und den Seligen, welche Gottes Wesen schauen, während der Mensch das ewige Gesetz nur aus seinen Wirkungen erkennt, wie man etwa von der Sonne durch ihre Strahlen Kenntniß erhält.[1])

Von dem ewigen Gesetze leitet sich jedes andere Gesetz ab, selbst das Gesetz des Fleisches, zwar nicht insoferne, als es dem göttlichen Gesetze widerspricht, aber doch insoferne, als es eine von dem gerechten Gotte verhängte Strafe ist. Fließt ein Gesetz nicht aus jener Quelle, so ist es nicht so fast mehr ein Gesetz, als eine Gewaltthat, ein Widerspruch gegen jene Ausspüche: Per me reges regnant et legum conditores justa decernunt. Prov. VIII. 15. 16. Omnis enim potestas a Domino Deo est. Rom. XIII. 1.

Was unter der göttlichen Herrschaft steht, das steht auch unter dem ewigen Gesetze. Somit sind demselben alle geschaffenen Dinge unterworfen; die unvernünftigen Wesen sind dem ewigen Gesetze unterthan durch den ihnen eingepflanzten Instinct, der sie zu ihrem Ziele hinleitet; von den vernünftigen Geschöpfen ordnen die Guten dem ewigen Gesetze sich unter durch Erkenntniß und freie Vollbringung desselben, die Schlechten aber liegen leidend unter ihm, als einer sie niederdrückenden Last; die Seligen im Himmel sind durch das ewige Gesetz in ihrer Seligkeit gesichert, die Verdammten aber werden durch dasselbe Gesetz unter der Strafe gehalten. So steht alles Geschaffene unter dem ewigen Gesetze, nur das Ungeschaffene, die göttliche Natur und das göttliche Wesen ist demselben nicht unterworfen, so daß wohl alles Uebrige, nur Gott allein nicht, Subjekt des ewigen Gesetzes ist.[2])

---

[1]) Cf. 1. 2. q. 19. a. 1: Licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina, innotescit tamen nobis aliqualiter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur, ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

[2]) Thomas spricht sich darüber, daß Gott nicht seinem eigenen Gesetze unterworfen ist, näher aus, indem er auf die Einwendung antwortet, daß der göttliche Wille, weil

Wie die Vernunft nur Eine ist, dabei aber doch auch auf das Viele sich bezieht und so zur Richtschnur für das Mannigfaltige wird: so gibt auch das Naturgesetz viele Vorschriften ohne aber deßwegen seine Einheit zu verlieren. Denn alle einzelnen Forderungen des Natur-Gesetzes lassen sich auf das Eine Gebot zurückführen, das Gute zu thun und das Böse zu meiden.

Den Grund-Voraussetzungen nach ist das Naturgesetz allenthalben dasselbe. Zum Naturgesetze gehört alles dasjenige, wozu der Mensch naturgemäß sich hingezogen fühlt, somit auch dies, daß er der Vernunft gemäß handle. Die Vernunft aber schreitet vom Allgemeinen zum Besonderen, vom Princip zu der daraus abgeleiteten Folgerung vor. In Bezug auf das Allgemeine, die Principien nun ist das Naturgesetz bei Allen dasselbe. Alle z. B. sind darüber einverstanden, daß man der Vernunft entsprechend handeln solle. In Bezug auf dasjenige aber, was daraus abgeleitet wird, ist dies nicht der Fall. In Bezug auf die Principien der praktischen Vernunft besteht eine gewisse Nöthigung, welche jedoch schon eine geringere ist, als in der speculativen Sphäre. Je weiter aber zu dem Einzelnen vorgegangen wird, desto mehr geräth man aus dem Gebiete der Nöthigung in das des Zufälligen (dessen, was nicht nothwendig anerkannt werden muß), desto mehr ist also auch die Möglichkeit einer Abweichung gegeben. Es können auch Umstände eintreten, durch welche das, was an und für sich als sittlich geboten oder zulässig aus einem Princip der praktischen Vernunft folgt, unerlaubt wird. So folgt aus dem Princip: Handle nach den Aussprüchen der Vernunft, daß man das Deponirte zurückstellen solle. Wie aber, wenn der das Depositum Zurücknehmende damit sein eigenes Vaterland bekämpfen würde! Es kann auch wohl die Kenntniß der aus den Principien hervorgehenden Folgerungen Manchen sich entziehen. So haben, nach dem Zeugnisse des Julius Cäsar, die Germanen den wider das Naturgesetz laufenden Straßenraub nicht für unsittlich gehalten. Je mehr überhaupt von dem Allgemeinen hinweg und auf das Einzelne eingegangen wird, in einem desto höheren Grade ist die Möglichkeit einer Abweichung in Bezug auf das sonst in seinen Grundlagen sich gleich bleibende Naturgesetz gegeben. Seinen Grundzügen

---

gerecht, auch vernünftig und somit der Vernunft, das ist, dem ewigen Gesetze unterthan sey: De voluntate Dei dupliciter possumus loqui; uno modo quantum ad ipsam voluntatem, et sic, cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinae, neque legi aeternae, sed *idem est, quod lex aeterna.* Alio modo possumus loqui de voluntate divina, quantum ad ipsa, quae Deus vult circa creaturas, quae quidem subjecta sunt legi aeternae, in quantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis, alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ipsa ratio. 1. 2. q. 93. a. 4. ad 1.

nach ist somit das Naturgesetz unveränderlich. Nur insoferne kann von Veränderlichkeit desselben die Rede sein, als es manchen nützlichen Zusatz erhalten mag, wie ihm ein solcher in der That auch durch das göttliche [1]) und menschliche Gesetz [2]) zu Theil wird. Ueberdieß könnte wegen besonderer Verhältnisse für Manche das, was sonst dem Naturgesetze gemäß ist, dieses zu seyn aufhören. Insbesondere aber bleibt Gott der Herr auch des Naturgesetzes. [3]).

---

[1]) Das göttliche Gesetz hat nach Thomas eine dreifache Aufgabe. Es soll nämlich das Naturgesetz in seiner Fülle aussprechen, dasselbe durch Hinzufügung des Mangelnden ergänzen und da, wo es bis zu einem gewissen Grade erloschen ist, wieder auffrischen. Ea, quae sunt de lege naturae, plenarie (in Evangelio) traduntur .... Multa ibi traduntur supra naturam .... Lex scripta dicitur esse data ad correctionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est, quod legi naturali deerat, vel quia lex naturae in aliquorum cordibus, quantum ad aliqua, corrupta erat in tantum ut existimarent esse bona, quae naturaliter sunt mala et talis corruptio correctione indigebat. 1. 2. q. 94. a. 4. 5. Im Uebrigen besteht zwischen dem göttlichen und dem Naturgesetze kein Widerspruch: Ea, quae divina lege praecipiuntur, rectitudinem habent non solum, quia sunt lege posita, sed etiam secundum naturam. Ex praeceptis enim legis divinae mens hominis ordinatur sub Deo et omnia alia, quae sunt in homine sub ratione, hoc autem naturalis ordo requirit, quod inferiora superioribus subdantur etc. Contr. Gent. III. 129.

[2]) Der heil. Thomas sieht z. B. in den menschlichen Gesetzen über Besitz und Unterwürfigkeit eine von der menschlichen Vernunft ausgehende, durch Hinzufügung geschehende Veränderung des Naturgesetzes, vermöge dessen gemeinsamer Besitz und eine gemeinsame Freiheit Aller angenommen werden müßte. 1. 2. q. 94. Es ist indessen hiebei nicht zu übersehen, daß Thomas nur an eine weitere Explication des Naturgesetzes denkt, und daher nicht etwa sagen will, die Bestimmungen über Besitz und Beschränkung der Freiheit seyen (gleich dem contrat social) reine Willkührlichkeiten, die dem Naturgesetze sich feindlich gegenüber gestellt haben. Nach dem Naturgesetz handeln heißt dem heil. Thomas so viel, als nach der Vernunft handeln. Wenn er daher von jenen Bestimmungen sagt: Distinctiones possessionum et servitus non sunt inducta a natura, sed *per hominum rationem* ad utilitatem humanae vitae, so faßt er dieselben sicherlich nicht als einen dem Naturgesetz feindlich gegenüberstehenden Gegensatz.

[3]) Mit diesem Gedanken sucht Thomas mehrere auf Tödtung von Unschuldigen, Zueignung fremden Eigenthums und sonst unerlaubten geschlechtlichen Verkehr lautende und somit anscheinend dem Naturgesetze zuwiderlaufende göttliche Befehle gegen den Vorwurf der Unsittlichkeit zu vertheidigen. Derjenige, sagt er, welcher in seiner Gerechtigkeit die ganze sündige Menschheit dem Tode unterworfen hat, so daß jetzt Schuldige, wie Unschuldige sterben müssen, kann auch dem Abraham befehlen, seinen Sohn zu tödten. Nehmen Manche bei Osee I einen zwar wirklichen, aber nur inneren Vorgang an, um Gott nicht einen Ehebruch befehlen zu lassen, so behauptet entgegen Thomas, daß derjenige, welcher auf Gottes ausdrücklichen Befehl mit einem

Das Naturgesetz, welches nicht, wie die Gnade, dem Menschen von Außen kommt, sondern in sein Herz eingeschrieben ist, somit ein wesentliches Ingrediens der menschlichen Natur ausmacht, kann seinen allgemeinsten, Allen bekannten Grundsätzen nach nicht aus dem menschlichen Herzen ausgetilgt werden. Nur in seinen Beziehungen auf das Einzelne kann es eine Trübung erfahren, indem manchmal der Mensch, von seiner Begierlichkeit oder von Leidenschaft geblendet, das Princip auf die besondere That nicht anzuwenden weiß, oder in Bezug auf die aus den Grundsätzen des Naturgesetzes abzuleitenden Folgerungen durch üblen Rath oder schlimme Gewohnheit sich irre führen läßt.

Dem Menschen ist von Natur aus eine Befähigung für das Gute eingepflanzt, jedoch so, daß die Vollendung erst durch eine gewisse Zucht ihm zu Theil wird. So wohnt ihm auch die Befähigung, sich Speise und Kleidung zu schaffen, inne, denn er hat Vernunft und schaffende Hände erhalten, aber die wirkliche Erlangung des ihm nur dem Anfange nach Gegebenen ist ihm hiemit noch nicht zu Theil geworden, wie z. B. den Thieren, denen die Natur selbst Nahrung und Hülle bereitet. Zu jener für die Verwirklichung des Guten nothwendigen Zucht aber bringt es der Mensch nicht leicht durch sich selbst, da hiezu vor Allem Losreißung von verbotenen Lüsten, zu welchen er durch seine eigene Neigung fortwährend sich hingezogen fühlt, nothwendig ist. Daher muß die Zucht dem Menschen von Andern kommen. Dieselbe kann nach der verschiedenen Beschaffenheit des Menschen eine mildere oder strengere seyn. Bei Manchen ist durch Zusprache und Ermahnung nichts zu erreichen, sie müssen durch Zwang und Furcht vom Bösen abgehalten und so allmählich vielleicht dahin gebracht werden, daß sie sofort das freiwillig thun, was sie einstweilen nur aus Furcht gethan haben. Diese strengere, durch die Furcht vor der Strafe nothigende Zucht ist die Zucht der Gesetze. Somit fordert es die Rücksicht auf Ruhe und Friede der Menschen, so wie auf die Verwirklichung des

---

fremden Weibe in geschlechtlichen Verkehr tritt, eben so wenig sündigt, als wenn er seiner eigenen Gattin beiwohnt, die ihm gleichfalls Gott gegeben hat, wobei freilich angenommen werden muß, daß das Gute gut ist einzig und allein durch den göttlichen Willen. Erscheint Vielen die Exod. XI erzählte Zueignung der Geschirre der Egyptier als eine Compensation für die von den Israeliten in Egypten zurückgelassenen Immobilien, so beruft sich entgegen Thomas auch in dieser Beziehung auf die höchste Norm der menschlichen Handlungen, den göttlichen Willen, der nicht unter dem Naturgesetze stehend Alles vergeben kann, wie und an wen er will, um so mehr, als Gott allein der wahre Herr und Eigenthümer aller Dinge ist. In der That muß man es gelten lassen, daß Gottes Vorsehung ja auch sonst in vielerlei Weisen über den Besitz der Menschen verfügt und denselben von Einem auf den Andern überträgt.

Guten, daß von den Menschen Gesetze gegeben werden. Der bloße richterliche Ausspruch vermöchte nicht das zu leisten, was von dem Gesetze erwartet werden kann. Denn es ist leichter, wenige weise Männer zu finden, welche gute Gesetze geben, als eine große Anzahl von Richtern (und eine solche wäre nothwendig), welche in Allem gerechtes Urtheil fällen; der Gesetzgeber kann lange nachsinnen und Vieles zusammenfassen, um ein gutes Gesetz geben zu können, während der Richter an Einzelnes gewiesen ist und in kurzer Zeit entscheiden muß; der Gesetzgeber richtet im Allgemeinen und über Zukünftiges, der Richter entgegen über Besonderes und Gegenwärtiges und ist somit in Bezug auf sein Urtheil all' den Trübungen ausgesetzt, welche die Gegenwart durch Haß oder Liebe und Lust zu bereiten im Stande ist. Indessen bleibt auch bei der Existenz der menschlichen Gesetze dem Richter noch Manches anheimgestellt.

Das menschliche Gesetz hat sich an das Naturgesetz anzuschließen, denn beide Arten von Gesetzen stehen unter derselben höchsten Richtschnur, nemlich unter der Vernunft. Ist das menschliche Gesetz mit dem Naturgesetze in Widerspruch, so ist es kein Gesetz mehr, sondern eine Corruption des Gesetzes. Im Uebrigen hat das menschliche Gesetz die in den Grundsätzen des Naturgesetzes liegenden Folgerungen herauszustellen und das Naturgesetz in Bezug auf das Besondere genauer zu bestimmen. Wenn das Naturgesetz sagt: Du sollst nicht tödten, so folgert das menschliche Gesetz daraus, daß man überhaupt Niemandem Böses zufügen solle. Sagt das Naturgesetz: Der Fehlende soll bestraft werden, so bestimmt das menschliche Gesetz die Art der Strafe, die er zu erleiden hat. Auf dem Wege der aus dem Naturgesetze hervorgehenden Folgerungen bildet sich das Völkerrecht (jus gentium); durch nähere Bestimmung und Anwendung des Naturgesetzes auf das Einzelne das staatliche Recht (jus civile) mit seinen Bestimmungen für das Staatsoberhaupt, die einzelnen Stände ꝛc. Im ersterem Falle hat das Gesetz seine bindende Kraft gewissermaßen aus dem Naturgesetze selbst, im letzteren aus menschlicher Anordnung.[1])

Da der eigentliche Zweck des menschlichen Gesetzes nicht zunächst die Förderung des Wohles der Einzelnen, sondern des allgemeinen Besten ist, so wird es sich auch in seinen Bestimmungen bis zu einem

---

[1]) Die übrigen Eigenschaften des menschlichen Gesetzes faßt Thomas, an die Auctorität des Isidorus sich anschließend, in folgenden Satz zusammen: Omnem humanam seu positivam legem necesse est justam, honestam (dem göttlichen Gesetze angemessen), possibilem, secundum naturam, secundum patriae consuetudinem, loco temporique convenientem, necessariam, utilem, manifestam et pro communi civium utilitate scriptam esse.

gewissen Grade im Allgemeinen halten und das Specielle nur in so weit umfassen, als das allgemeine Beste offenbar dadurch berührt wird. Das menschliche Gesetz verbietet darum nicht ausdrücklich alles Böse, sondern nur dasjenige, welches dem allgemeinen Besten hinderlich sich in den Weg stellt; es gebietet auch nicht alles Gute, sondern nur dasjenige, was insbesondere die Verwirklichung des allgemeinen Besten vermittelt. Ein Verbieten aller bösen Handlungen und ein Gebieten aller Tugendacte würde bei der aus Guten und Bösen, Vollkommenen und Unvollkommenen gemischten Masse, für welche das Gesetz gegeben wird, auf nicht zu beseitigende Hindernisse stoßen, daher dasselbe sich begnügen muß, nur die gröbsten Laster zu verbieten und das handgreiflich Gute anzubefehlen.

Das menschliche Gesetz verbindet im Gewissen, wie der heilige Paulus dieses ausspricht, wenn er schreibt: Necessitate subditi estote non tantum propter iram sed et propter conscientiam. Rom. XIII. Allerdings steht das Gesetz des Gewissens, als die dem Menschen zugehende göttliche Mahnung, höher, als das bloß menschliche Gesetz, so daß man etwa sagen könnte, es sey unbillig, daß die niedere Macht der höheren diene. Allein insoferne das menschliche Gesetz von dem ewigen Gesetze sich ableitet und die menschliche, gesetzgebende Gewalt selbst von Gott ist, Rom. XIII, stehen göttliches und menschliches Gesetz auf Einer Linie und müssen somit in gleicher Weise verbinden, weßwegen der Apostel den Widerstand wider die menschliche Gewalt als einen Widerspruch gegen Gottes Anordnung bezeichnet. Anders verhält es sich, wenn das menschliche Gesetz ungerecht ist, wenn etwa der Gesetzgeber bei Abfassung der Gesetze nicht das allgemeine Beste, sondern nur die Befriedigung seiner Gelüste oder seine eigene Verherrlichung im Auge hat, oder wenn er die ihm zugewiesene Macht überschreitet oder sich gegen die austheilende Gerechtigkeit dabei versündiget. Da handelt es sich fortan nicht mehr um ein Gesetz, sondern um eine Gewaltthat. Solche Gesetze verbinden nicht im Gewissen, es sey denn, daß die Beobachtung derselben zur Vermeidung von Aergernissen oder Unruhen nothwendig wäre. In diesen Fällen soll dann allerdings der Mensch auf sein ihm sonst zukommendes Recht verzichten.[1]) Dies geht aber nicht mehr an, wenn

[1]) Es ist wohl zu beachten, daß es sich hier nicht darum handelt, ob ungerechte Gesetze überhaupt zu beobachten seyen, sondern einzig und allein, ob sie im Gewissen verbinden. Wenn daher der heil. Thomas sagt: Hujusmodi (injustae leges) magis sunt violentiae, quam leges, quia lex esse non videtur, quae justa non fuerit: unde tales leges non obligant in foro conscientiae, nisi forte propter vitandum scandalum, vel turbationem, so hat er damit gewiß nicht aussprechen wollen, daß der Unterthan, wenn ihm ein Gesetz ungerecht erscheint, alsbald auch den Gehorsam ver-

das menſchliche Geſetz geradezu gegen das göttliche in feindlicher Richtung begriffen, gebieten würde, was Gott verbietet. In dieſem Falle dürfte es nicht mehr beobachtet, ſondern es müßte dem auf Geſetzeserfüllung Dringenden mit den apoſtoliſchen Worten entgegengetreten werden: Obedire oportet Deo magis, quam hominibus. Act. V. 29.

Wer unter der geſetzgebenden Gewalt ſteht, der iſt auch dem Geſetze unterworfen. Zwiſchen den Guten und den Böſen beſteht in dieſer Hinſicht der Unterſchied, daß von dem in dem Geſetze liegenden Zwange nur die Letzteren berührt werden, daher die Guten in gewiſſer Beziehung allerdings nicht unter dem Geſetze ſtehen, weil ſie ohnedies wollen, was das Geſetz will, ſomit in Bezug auf ihren Willen kein Zwang nothwendig iſt, weßwegen der Apoſtel ſagt: Justis non est lex posita, quia ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis. ad Rom. II. I. Timoth. I. Auch der Geſetzgeber ſteht inſoferne nicht unter dem von ihm gegebenen Geſetze, als Niemand Zwang gegen ihn anwenden darf und er Gott allein Rechenſchaft über die Beobachtung ſeiner Geſetze abzulegen hat. Da der Geſetzgeber das von ihm gegebene Geſetz modificiren kann, mag man wohl auch ſagen, daß derſelbe über dem Geſetze ſtehe.[1])

Die menſchlichen Geſetze werden zur Förderung des gemeinſamen Wohles gegeben. Würde nun in einzelnen Fällen (alle möglichen Fälle kann der Geſetzgeber weder vorausſehen, noch, wenn auch dies möglich wäre, ohne Verwirrung in die Geſetzgebung zu bringen, angeben) die buchſtäbliche Beobachtung des Geſetzes evident (der Zweifel kann keine Berückſichtigung finden) dem allgemeinen Beſten Gefahr bringen, ein Recurs aber an die geſetzgebende Gewalt nicht möglich ſeyn: ſo wäre es erlaubt, auf die Sache und den Geiſt des Geſetzes zu ſehen und den Buchſtaben

---

weigern dürfe. Thomas ſagt nicht nur dieſes nicht, ſondern er erklärt vielmehr, daß es Fälle geben könne, in welchen ein ungerechtes Geſetz ſogar in foro conscientiae obligire, weßwegen er beiſetzt: propter quod (quia tales leges in foro conscientiae obligant propter vitandum scandalum vel turbationem) etiam homo juri suo *debet* cedere, secundum illud: Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium. Mt. V.

[1]) Princeps dicitur esse solutus a lege quantum ad vim coactivam legis; nullus enim proprie cogitur a seipso, lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur Princeps dicitur esse solutus a lege, quia nullus potest in ipsum judicium condemnationis ferre . . . . . Quantum autem ad Dei judicium Princeps non est solutus a lege quantum ad vim directivam ejus, sed debet voluntarius non coactus legem implere. Est etiam Princeps supra legem, inquantum, si expediens fuerit, potest legem mutare et in ea dispensare pro loco et tempore. 1. 2. q. 96. a. 5.

desselben unbeachtet zu lassen (praeter verba legis agere). So wenn z. B. in einer belagerten Stadt das Gesetz gegeben worden wäre, daß die Thore der Stadt geschlossen bleiben sollen, nun aber Bürger, deren Erhaltung für die Stadt von größter Wichtigkeit wäre, von dem Feinde verfolgt an die Thore gelangten, da müßten dieselben geöffnet werden gegen den Wortlaut des Gesetzes, um der eigentlichen Absicht des Gesetzgebers, nemlich um der Förderung des allgemeinen Besten willen. Dadurch wirft Niemand sich zum Herrn des Gesetzes auf, denn es wird nicht über das Gesetz zu Gericht gesessen, sondern nur über einen einzelnen Fall abgeurtheilt.

Das menschliche Gesetz ist dem *Wandel unterworfen*, denn es ist ein Ausfluß der veränderlichen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen fortschreitenden menschlichen Vernunft, die auf dem theoretischen, wie auf dem praktischen Gebiete an das Gesetz der Allmähligkeit gebunden ist. Dazu kömmt, daß dasjenige, dessen Richtschnur das menschliche Gesetz ist, nemlich die menschlichen Handlungen, sowie die Handelnden selbst dem Wechsel unterworfen sind, daher auch die für sie bestehenden Gesetze nicht unveränderlich sein können. Je ernster z. B., je gemäßigter, je besorgter ein Volk für das allgemeine Beste ist, desto mehr Freiheit muß die Gesetzgebung athmen und desto mehr muß sie dem Volke selbst überlassen. Je mehr aber hinwiederum bei einem Volke jene Eigenschaften verschwinden und die Selbstsucht Alles zu umschlingen droht, desto mehr muß die Staatsgewalt das Regiment der Masse zu entziehen und in die eigenen Hände zu nehmen suchen. Ist aber auch das menschliche Gesetz an sich veränderlich, *so sollen doch wirkliche Aenderungen daran nicht so leicht vorgenommen werden*, indem durch jede Veränderung die Gewohnheit, eine der vorzüglichsten Stützen des Gesetzes, mehr oder weniger gebrochen wird. Das, was gegen die allgemein gewordene Uebung ist, obwohl es an sich leichter vollbracht werden kann, wird doch von den Menschen als schwerer erachtet, denn dasjenige, was sie zu thun sich gewöhnt haben. Darum kann nur die Rücksicht auf das allgemeine Beste zu Veränderungen in den einmal geltenden Gesetzen berechtigen, wenn davon z. B. ein bedeutender und evidenter Vortheil zu erwarten steht, oder dringende Noth neue Gesetze erheischt, oder die gewohnte Gesetzeserfüllung fortan höchst nachtheilig oder mit offenbarem Unrecht verbunden ist.

Eine besondere Macht in Bezug auf die menschlichen Gesetze übt die *Gewohnheit*. Das menschliche Gesetz kömmt von dem vernünftigen Willen des Menschen. Vernunft und Wille aber sprechen sich in praktischer Beziehung nicht bloß durch das Wort, sondern auch durch die That aus, denn das scheint Jemand als etwas Gutes zu wählen, was er im Werke vollbringt. Uebt nun das Wort, insoferne es ein Zeichen der innern Willens-

und Verstandes-Regung ist, einen Einfluß auf das Gesetz: so muß ein solcher auch Handlungen, besonders oft wiederholten und so eine Gewohnheit begründenden Handlungen zukommen, insoferne auch durch sie der menschliche Wille und das menschliche Urtheil sich kund thut. Darum kann die Gewohnheit selbst Gesetzeskraft erlangen, so wie das schon bestehende Gesetz aufheben oder auslegen.

Es kann geschehen, daß ein menschliches Gesetz, welches im Ganzen nützlich ist, für einzelne Fälle und Personen sich nicht als zuträglich erweist, da durch Beobachtung desselben Besseres verhindert oder gar Schlimmes herbeigeführt würde. Da kann dann die Dispensation eintreten, welche, das Allgemeine in seinem Verhältnisse zum Besonderen bestimmend, anordnet, inwieferne das gemeinsam Gebotene von den Einzelnen zu beobachten ist. Das Recht zu dispensiren kann ohne Nachtheil nicht dem nächsten Besten (ausgenommen in Fällen evidenter plötzlicher Gefahr) überlassen werden. Nur derjenige daher, welchem Herrschergewalt in Bezug auf die Masse zusteht, darf in menschlichen Gesetzen, die auf seiner eigenen Auctorität beruhen, dispensiren, wobei ihn jedoch nicht bloße Willkühr, sondern Klugheit und der Drang der obwaltenden Verhältnisse und Umstände bestimmen mögen.

Das alttestamentliche Gesetz ist gut, denn es ist in Harmonie mit der Vernunft, indem es das der Vernunft widersprechende Böse verbietet, selbst bis auf die böse Begierde. Darum sagt der Apostel: Condelector legi Dei secundum interiorem hominem; und wiederum: Consentio legi, quoniam bona est. Rom. VII. 12. Es gibt aber verschiedene Grade des Guten, vollkommen und unvollkommen Gutes. Das vollkommen Gute ist hinreichend, die Erreichung des Zweckes durch sich allein zu vermitteln, das unvollkommen Gute dagegen vermag nur das Streben darnach zu unterstützen. Ist nun der Zweck des göttlichen Gesetzes, den Menschen zur ewigen Seligkeit hinzuführen, so muß von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet das alttestamentliche Gesetz als unvollkommen gut bezeichnet werden, denn es vermochte die Hindernisse, welche der Erlangung der ewigen Seligkeit sich entgegen stellen, nemlich das Böse, nicht gänzlich zu beseitigen, daher der Apostel sagt: Nihil ad perfectum adduxit lex. Hebr. VII. 19. Nur die Gnade vermochte den Menschen vollends für die Erreichung des höchsten Zweckes zu befähigen: Gratia enim Dei vita aeterna, Rom. VI, die aber erst durch Christus in vollem Maße den Menschen zu Theil werden sollte: Lex per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est. Joan. I. 17. Obwohl übrigens dem Gesetze des A. B. absolute Vollkommenheit abgesprochen werden muß, so kömmt ihm doch relative zu (weßwegen es auch kein Widerspruch ist, wenn man es von dem vollkommensten Wesen, von Gott, und nicht von irgend einem Geschöpf ableitet). Das

MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA

Gesetz (für das Kindesalter der Menschheit berechnet) sollte auf Christus vorbereiten, dadurch, daß es von ihm Zeugniß gäbe, vom Götzendienste abzöge und zur Anbetung des wahren Gottes, der das Menschengeschlecht durch seinen Gesalbten retten wollte, hinleitete.

Das alttestamentliche Gesetz hat verbindende Kraft für Alle, insoferne es das Naturgesetz enthält, denn dies gilt für alle Menschen. In Bezug auf dasjenige aber, was überdies noch hinzugefügt worden, verbindet es bloß die Juden, welche Gott hiedurch in besonderer Weise heiligen und für die Erscheinung des Messias, der aus diesem Volke hervorgehen sollte, vorbereiten wollte.

Das alttestamentliche Gesetz enthält, wenn man auf den Zweck sieht, nur Ein Gebot, nemlich das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe. Insoferne aber die Mittel und Handlungen, welche zu diesem Ziele hinführen, mannigfaltig sind, gibt es auch eine numerische Verschiedenheit der übrigens in Einem Zwecke centrirenden Gebote. Im Uebrigen sind die Gebote des A. T., nach Deut. VI: Haec sunt praecepta, ceremoniae atque judicia, theils moralischer Natur, wodurch die Menschen gut, somit Gott ähnlich werden und in Vereinigung mit ihm treten sollten; theils Ceremonial-Gesetze, durch welche das Aeußere am Menschen für den Gottesdienst geregelt und die Art der Erfüllung des Moral- und Naturgesetzes näher bestimmt werden sollte; theils Judicial-Vorschriften, welche durch nähere Bestimmung der aus dem Naturgesetze bekannten Rechtsprincipien das Verhältniß des Menschen zu seinen Mitmenschen in Ordnung bringen und erhalten sollten. Auf diese drei Klassen von Geboten des A. T. hinweisend sagt daher der Apostel: Mandatum est justum et bonum et sanctum. Rom. VII. In Eine dieser Klassen fällt jedes einzelne, im alttestamentlichen Gesetze enthaltene Gebot.

Das alttestamentliche Gesetz bedient sich sinnlicher Motive, der Verheißung zeitlicher Güter und der Androhung irdischer Uebel, um zur Erfüllung seiner Gebote anzutreiben, wie es Isai I. heißt: Si volueritis et audieritis me, bona terrae comedetis: quodsi nolueritis et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos. Wie die Beweisführung, wenn es sich um speculatives Erkennen handelt, der wissenschaftlichen Bildungsstufe desjenigen, welcher zur Erkenntniß geführt werden soll, angemessen seyn muß, daher man von dem Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten hat: so muß man auch bei demjenigen, welcher zur Beobachtung eines Gesetzes gebracht werden soll, an das anknüpfen, was über ihn eine Macht ausübt. Die im alttestamentlichen Gesetze gebrauchten sinnlichen Motive haben daher ihren Grund in dem auf das Sinnliche gerichteten Wesen derjenigen, für welche das Gesetz gegeben wurde. Es sollte ja überhaupt erst

durch Vermittlung des Unvollkommenen das durch Christus zu gewährende Vollkommene angebahnt werden. Das Irdische kann allerdings von Gott hinwegführen, aber nur, wenn es als Zweck, und nicht in der Richtung zu Gott hin von dem Menschen begehrt wird. Wird dasselbe in rechter Weise (nemlich als Mittel zum Zwecke) gesucht, so kann es sogar den Menschen zu Gott hinführen nach jener Stelle: Confitebitur tibi cum beneseceris illi. Ps. XLVIII.

Die moralischen Gebote des A. T. sind sämmtlich in gewisser Weise Folgerungen aus dem Naturgesetze, insoferne dieselben nemlich auf die Sittlichkeit sich beziehen, diese aber wesentlich Harmonie mit der menschlichen Vernunft ist. Darum sagt der Apostel: Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt. Rom. II. Indessen ist das Verhältniß der moralischen Vorschriften des A. T. zu dem Naturgesetze nicht bei allen dasselbe. Manche drängen sich Jedem gleichsam von selbst auf. So hat die natürliche Vernunft keine Mühe z. B. folgende Vorschriften zu erkennen: „Ehre Vater und Mutter. Du sollst nicht tödten. Du sollst nicht stehlen." Manche aber erheischen eine geschärftere Aufmerksamkeit und in Bezug auf solche Gebote z. B. „Erhebe dich vor einem grauen Haupte und ehre die Person des Greises" ist daher für weniger Gebildete ein von mehr Gebildeten zu ertheilender Unterricht nothwendig. In Bezug auf Manches aber ist selbst göttliche Unterweisung unentbehrlich. Gebote dieser Art sind z. B.: „Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen. Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen." So haben also wohl alle moralischen Gebote des A. T. ihre Voraussetzung in dem Naturgesetze, aber nicht immer ist es dem Menschen gegeben, die in den Principien enthaltenen Folgerungen selbst daraus abzuleiten.

Alle einzelne Sittenvorschriften des A. T. lassen sich zurückführen auf den Dekalog, den Gott nicht mittelbar durch Moses, wie andere Vorschriften, sondern unmittelbar selbst gegeben hat. Die einzelnen Gebote des Dekalogs selbst aber finden ihre Einheit in den beiden ersten Geboten von der Gottes- und Nächstenliebe. Im Uebrigen bestimmen die ersten drei Gebote das Verhältniß des Menschen zu Gott, die übrigen sieben seine Beziehungen zu den Mitmenschen. Dem Herrn des moralischen Reiches ist der Mensch vor Allem Treue schuldig, die er ihm dadurch beweisen kann, daß er keinem Andern außer Gott die Oberherrschaft zuerkennt, darum heißt es zuerst: Du sollst keine fremden Götter haben. Ehrfurcht des Untergebenen ist eine weitere Pflicht, die mit den Worten angekündigt wird: Du sollst den Namen Gottes nicht eitel nennen. Auf folgsame Dienstleistung aber von Seite des Menschen hat Gott durch die vielen Wohlthaten, die er ihm erweist, Anspruch, daher er im dritten Gebote des

Dekalog's fordert, daß insbesondere zum Andenken an die Creation der Sabbat geheiliget werden soll. Die Erfüllung der auf einem besondern Verpflichtungsgrunde beruhenden Verbindlichkeiten heischt das Gebot der Ehrfurcht gegen die Eltern. Das persönliche Leben des Einzelnen ist unter den Schutz des Gesetzes gestellt durch das Verbot: Du sollst nicht tödten. Insoferne die Persönlichkeit zur Erhaltung der Gattung mit einer andern Persönlichkeit gleichsam in Ein Individuum zusammengeschmolzen ist, ist ihr Recht gewahrt durch jenes andere Verbot: Du sollst nicht ehebrechen. Das mit der Person im Zusammenhang stehende Eigenthum wird widerrechtlichen Eingriffen in dasselbe entrückt, wenn es heißt: Du sollst nicht stehlen. Hat aber in solcher Weise das Gesetz die böse That verpönt, so wendet es sich auch gegen das böse Wort, indem es falsches Zeugniß gegen den Mitbruder zu geben verbietet. Doch auch die Begierde kann schaden, darum tritt das Gesetz auch dieser entgegen mit den Worten: Du sollst nicht begehren. Aus dem Gesagten erhellt, daß der Dekalog zwar allerdings bloß von Pflichten gegen Gott und gegen den Nächsten spricht, nicht aber von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst. Letztere aber ausdrücklich zu berühren, war nicht nothwendig, da alle Gebote des Dekalogs auf das Gebot der Liebe sich zurückführen, die Selbstliebe aber in der Gottes- und Nächstenliebe schon eingeschlossen ist, und da überdieß das Naturgesetz in dieser Hinsicht noch größern Einfluß und größere Macht sich bewahrt hat, während dasselbe in Bezug auf die Gottes- und Nächstenliebe durch die Sünde mehr getrübt worden ist. — Die Verpflichtung, welche die Gebote des Dekalogs auflegen, ist eine absolute, so daß also von Erfüllung derselben Niemand lossprechen kann. Denn dieselben zielen auf die Wahrung des Guten im Allgemeinen und der Ordnung der Gerechtigkeit und Tugend selbst unmittelbar ab, enthalten somit, so wie die Grundlagen des ethischen Reiches, so die Intention des Gesetzgebers selbst. Es kann somit nicht wie bei andern secundären, das Allgemeine nur mehr bestimmenden, und dem Besondern anpassenden Vorschriften, der Fall eintreten, daß wegen eigenthümlicher Umstände und Verhältnisse die Gesetzeserfüllung wider die Absicht des Gesetzgebers und somit für den gegebenen Fall dem Gesetze nicht nachzukommen wäre. Wie daher im Staate z. B. das Gesetz: „Keiner darf dem Staate den Untergang bereiten, Keiner ihn an die Feinde verrathen," immer verbindlich bleibt, so verlieren auch auf dem Gebiete der Ethik die Vorschriften des Dekalogs nie ihre verbindende Kraft. Gott selbst, von dem es heißt: Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest, II Tim. II, will gewiß nicht die Verbindlichkeit des Dekalogs aufheben, da er hiedurch die Ordnung seiner eigenen Gerechtigkeit vernichten und so mit sich selbst in Widerspruch kommen würde. — Die Vorschriften des Dekalogs gehen, wie das göttliche

Gesetz überhaupt, auch auf die Art und Weise der Gesetzeserfüllung, zwar nicht in jeder, aber doch in gewisser Beziehung. So fordert das göttliche Gesetz bei Vollbringung des Guten Erkenntniß und freien Willen, während das menschliche Gesetz z. B. um das bloße Wollen als einen rein innerlichen Act sich nicht bekümmert und daher weder das gute Wollen belohnt, noch das böse bestraft. Während das göttliche Gesetz auch denjenigen schon schuldig findet, welcher seinem Bruder nur zürnt, Mt. V, läßt das menschliche Gesetz denjenigen, welcher seinen Mitbruder ermorden will, ohne aber sein böses Wollen in die That übergehen zu lassen, ungestraft.

Durch das Ceremonial-Gesetz sollte der äußere Gottesdienst geordnet und eben dadurch auch der innere resp. die Verbindung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe gefördert, der Götzendienst ferne gehalten, es sollten dadurch geistige Zustände und insbesondere das, was durch Christus und zuletzt Jenseits kommen würde, vorgebildet werden.[1]) Im neuen Bunde indessen besteht zur Beobachtung der ceremonialen Anordnungen des A. T. keine Verpflichtung mehr. Dieselben hatten wesentlich die Ordnung des äußeren Gottesdienstes zum Zwecke. Der äußere Cultus aber muß in einem angemessenen Verhältnisse zur inneren Gottesverehrung stehen, welche

[1]) Es wird nicht überflüssig und ungeeignet seyn, in einer Zeit, in welcher man, wie z. B. Bunsen in seiner „Kirche der Zukunft" thut, die Kirche mit der Synagoge ganz auf dieselbe Linie zu stellen sucht, um etwa das neutestamentliche Opfer, das wahre und wirkliche Priesterthum ꝛc. hinwegdemonstriren zu können, hier des Näheren hervorzuheben, wie ein so tief eindringender Geist, wie der des heil. Thomas ist, den Unterschied zwischen alttestamentlicher und neutestamentlicher Offenbarung gefaßt hat. Auch das N. T., sagt er, geht nicht bloß auf die Vergangenheit und die Gegenwart, sondern auch auf die Zukunft, es hat einen vorbildenden Charakter. Während aber das A. T. auf die christliche und himmlische Zukunft hinweist, haben wir im Christenthum einzig eine Hinweisung auf das Zukünftige im Himmel, daher der Apostel Hebr. X das A. T. als Schatten, das N. T. dagegen als Bild (imago, was mehr ist) der künftigen Güter bezeichnet. In vetere lege neque ipsa divina veritas in se ipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, Hebr. IX. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria, sed etiam figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem. Sed in statu novae legis haec via jam est revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futuram, sed *commemorari oportet per modum praeteriti vel praesentis*, sed solum oportet *praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatae*. Das Aeußere aber (also auch ein sichtbares Priesterthum, ein eigentliches, nicht bloß geistiges Opfer), sagt der heil. Thomas, müsse hienieden, wie im A., so auch im N. T., immerhin bleiben, da der Mensch aus Leib und Seele bestehend auch eines äußeren und inneren Gottesdienstes und selbst auch der innere Gottesdienst d. h. die Verbindung mit Gott durch Erkenntniß und Liebe sinnlicher Bilder bedarf, weil wir erst jenseits Gott so schauen können, wie er ist. 1. 2. q. 101. a. 2.

selbst in Glaube, Hoffnung und Liebe sich vollbringt. Geht somit in Bezug auf die innere Gottesverehrung eine Aenderung vor sich, so wird auch die äußere eine andere werden müssen. Es ist aber ein dreifacher Zustand der inneren Gottesverehrung möglich. Entweder fällt der Glaube und die Hoffnung des Himmlischen und auch der Weg, dahin zu gelangen, in die Zukunft; oder es fällt zwar der Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung in die Zukunft, die Mittel aber, denselben zu erlangen, in die Gegenwart oder Vergangenheit; oder es sind beide gegenwärtig geworden. Der erste Zustand ist der Zustand des A., der zweite der Zustand des N. T., der dritte der Zustand im jenseitigen Leben. Jenseits ist also bei der Gottesverehrung nichts Bildliches mehr, nur Danksagung und Lob Gottes, dort ist kein Tempel mehr, denn der Allmächtige selbst ist der Tempel in dem himmlischen Jerusalem, er das Lamm (des Opfers). Apoc. XXI. In gleicher Weise mußten daher auch die Ceremonien und mit ihnen die auf sie bezüglichen Gesetze aufhören, als der zweite Zustand der Gottesverehrung eintrat und die Wohlthaten Gottes, durch welche wir der himmlischen Güter theilhaftig werden, nicht mehr zukünftig, sondern bereits gegenwärtig geworden waren. Wenn es daher auch vom Gesetze heißt, daß es ewig sey, Baruch. IV, so bezieht sich dieß auf den moralischen Inhalt des A. T., nicht auf das Ceremonialgesetz. Wenn Christus selbst Andere z. B. den geheilten Aussätzigen das Ceremonialgesetz beobachten heißt, so kömmt dieß daher, weil Gesetz und Evangelium damals noch einander zur Seite gingen, bis Christus am Kreuze rief: Es ist vollbracht, und der Vorhang des Tempels zerriß und so mit der Vollendung des Erlösungswerkes die einstweilen nur begonnene Aufhebung des Gesetzes wirklich erfolgte. Wenn daher das Ceremonialgesetz auch nach Christi Erscheinung noch einige Zeit, obwohl bereits todt, nicht zu Grabe getragen wurde, wie man auch einen Leichnam einige Zeit aufbewahrt, um ihn dann mit Ehre zu bestatten, so wurden die Christen doch bald vor der Beobachtung desselben in der ernstesten Weise gewarnt: Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit. Gal. V.

Bestimmen die ceremoniellen Anordnungen das Verhältniß des Menschen zu Gott, so ordnen die Judicialgesetze seine Beziehungen zu den Mitmenschen, bestimmen das Verhältniß des Fürsten zu seinen Unterthanen, der Bürger zu den Bürgern in Verkehr, in Handel und Wandel ꝛc., des Volkes zu Auswärtigen in Bezug auf Krieg, die Uebung der Gastfreundschaft ꝛc., der Hausgenossen zu den Hausgenossen, den Dienstboten, Kindern, zur Gattin ꝛc. [1]) Das Judicialgesetz hat zwar nicht an sich schon einen

[1]) Es würde uns zu weit führen, wenn wir dasjenige, was Thomas über jede dieser vier Klassen, die er an den Legalgesetzen unterscheidet, sagt, wiedergeben wollten. Es

vorbildlichen Charakter, wie das Ceremonialgesetz. Da jedoch der ganze Zustand des Volkes, dem es gegeben wurde, ein vorbildlicher gewesen ist, so weisen auch die Legalien auf das hin, was in Zukunft kommen sollte. Hierin liegt der Grund, warum das Judicialgesetz nach Christi Ankunft auf Erden zwar seine Verbindlichkeit verlor, aber nicht in derselben Weise, wie das Ceremonialgesetz. Letzteres ist an sich vorbildlich, es mußte also durch Christus absolut aufgehoben werden, da das Vorgebildete wirklich erschien. Der Anhänger Jesu kann Christus nicht als einen künftigen, wie der Jude, erwarten, sondern muß an den bereits gekommenen glauben. Das Ceremonialgesetz ist daher jetzt nicht bloß todt, sondern auch todbringend. Das Judicialgesetz entgegen ist bloß todt. Da dasselbe nicht gegeben ist, um etwas vorzubilden, sondern um gewisse Handlungen der Menschen zu veranlassen, so ist die Beobachtung desselben dem christlichen Glauben nicht schlechthin entgegen. Würde daher Einer unter den christlichen Vorstehern die Beobachtung des Judicialgesetzes befehlen, so würde er nicht sündigen, wenn er nur nicht die verbindende Kraft desselben aus dem A. T. ableiten würde, da der Apostel sagt: Translato sacerdotio, necesse est, ut legis translatio fiat. Hebr. VII.

Rechtfertigung im strengen Sinne vermochte das alttestamentliche Gesetz nicht zu gewähren. Denn diese ist ein Werk der göttlichen Gnade, welche allein aus einem Ungerechten einen Gerechten zu machen vermag. Durch menschliche Werke ist dieß nicht möglich, also auch nicht durch die Moral und Judicialgesetze des A. B., welche auf menschliche Handlungen gehen, nicht durch die Ceremonialgesetze, welche, obwohl auf den Gottesdienst abzielend, doch nicht Gnade spendeten, wie die Sacramente des N. B. [1])

---

soll daher nur eine einzige Aeußerung, welche Thomas bei dieser Gelegenheit macht, hier in der Anmerkung eine Stelle finden. — Im Widerspruch mit vielen neueren katholischen Theologen erklärt Thomas diejenige Regierungsform für die beste, welche eine Mischung von Monarchie, Aristokratie und Demokratie ist, wo Einer an der Spitze steht, Mehrere mit ihm herrschen, dem Volke aber durch das Wahlrecht ein Einfluß auf die Regierung gesichert ist. Diese Regierungsform findet er durch das göttliche Gesetz des A. B. selbst geheiligt. In der Herrschaft des Moses und seiner Nachfolger sieht er das monarchische, in den 72 Aeltesten, Deut. I, das aristokratische, in der Wahl derselben aus dem gesammten Volke, Exod. XVIII, das demokratische Element repräsentirt. Die reine Monarchie, meint Thomas, paßt nur für ein ganz gutes Volk und einen Fürsten, der sich selbst zu beherrschen weiß. Ist dies nicht der Fall, so wird die Monarchie unfehlbar in Tyrannei ausarten. 1. 2. q. 105. a. 1.

[1]) In einer andern Stelle spricht sich der heil. Thomas über die Wirkung der Ceremonialgesetze so aus: Ceremoniae in veteri lege non justificabant, nisi a nonnullis corporalibus immunditiis, *a peccatis autem, fide Christi adjuncta*, ut interioris

Nur im uneigentlichen Sinne vermochte das altteſtamentliche Geſetz zu rechtfertigen, inſoferne es nemlich die Rechtfertigung vorgebildet und zu derſelben disponirt hat.

Jedes Ding erſcheint als das, was an demſelben die Hauptſache iſt. Das Weſentliche aber des Neuen Teſtamentes, worin deſſen ganze Kraft beſteht, iſt die Gnade des heil. Geiſtes, welcher durch den Glauben an Chriſtus gegeben wird. Darum bezeichnet der Apoſtel die Gnade des Glaubens geradezu als das Geſetz des N. B., Rom. III, darum ſagt er noch beſtimmter: Lex spiritus vitae in Christo Jesu liberavit me a lege peccati et mortis, Rom. VIII, und wiederum mit Beziehung auf Hierem. XXXI: Hoc est testamentum, quod disponam domui Israel, dando leges meas in mente eorum et in corde eorum superscribam eas. Hebr. VIII, 10. Das neuteſtamentliche Geſetz iſt alſo zunächſt ein innerliches (indita), nicht ein äußerliches in geſprochenem oder geſchriebenem Worte ſich ankündigend. Schrift und Wort dient nur dazu, die Erkenntniß und die Liebe durch den Glauben und die Verachtung der Welt, welche ſie lehren, anzubahnen und ſo die menſchlichen Herzen für den Empfang der Gnade des heil. Geiſtes vorzubereiten und zu befähigen. [1]) Dadurch wird das neuteſtamentliche Geſetz dem Naturgeſetze ähnlich, jedoch ſo, daß immerhin ein reeller Unterſchied zwiſchen beiden beſteht. Denn obwohl beide innerlich ſind, ſo zeigt das Geſetz des Evangeliums nicht bloß, wie das Naturgeſetz, was geſchehen ſoll, ſondern es gewährt dem Menſchen auch Hilfe, daß er das von ihm Geforderte zu leiſten vermag.

Darum, weil das neuteſtamentliche Geſetz nicht bloß ein äußerliches, ſondern und zwar weſentlich ein inneres iſt, vermag es auch zu gewähren, was dem nicht in die Herzen, ſondern auf ſteinerne Tafeln geſchriebenen altteſtamentlichen Geſetze unmöglich war, nemlich zu rechtfertigen. Den Dokumenten des chriſtlichen Glaubens und Lebens kommt dieſe Wirkung allerdings nicht zu, wohl aber der Gnade des heil. Geiſtes, in deſſen Mittheilung eigentlich das Geſetz des Evangeliums beſteht. Darum ſagt der

---

justificationis protestationes. q. 103. a. 2. Wir können auf dieſe mehr dem Gebiete der Dogmatik als der Moral angehörige Materie nicht weiter eingehen, und müſſen uns daher, ungeachtet der Wichtigkeit dieſes Gegenſtandes, begnügen, die Anſchauungsweiſe des heil. Thomas in Bezug auf denſelben wenigſtens angedeutet zu haben.

[1]) Principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritus sancti, quae datur Christi fidelibus .... Habet tamen lex nova quaedam sicut dispositiva ad gratiam Spiritus sancti et ad usum hujus gratiae pertinentia, quae sunt quasi secundaria in lege nova, de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis tam circa credenda, quam circa agenda. Et ideo dicendum est, quod principaliter lex nova est lex indita, secundario autem lex scripta. 1. 2. q. 106. a. 1.

Apostel: Litera occidit, spiritus autem vivificat, II. Cor. III, und in Bezug auf den rechtfertigenden Charakter des neutestamentlichen Gesetzes überhaupt: Non erubesco Evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti. Rom. I. Bei dieser Rechtfertigung durch das Gesetz des N. T. bleibt übrigens die Freiheit zu sündigen, da dem Menschen nur die nöthige Kraft gegeben wird, um nicht zu sündigen d. h. die Sünde meiden zu können. Die Unmöglichkeit, eine Sünde zu begehen, gehört dem jenseitigen Zustande der Glorie an. Wenn daher auch im N. T. die Rechtfertigung der Wirklichkeit nach keine universelle ist, so folgt daraus Nichts gegen den rechtfertigenden Charakter des evangelischen Gesetzes selbst.

Warum aber hat Gott das neutestamentliche Gesetz so spät erst gegeben und es somit Millionen der früher Lebenden vorenthalten? Aber, muß man entgegenfragen, wer konnte auch ein Recht darauf geltend machen, da Alle durch die Sünde gefallen waren und so den Beistand der Gnade verwirkt hatten? Es mußte vorerst durch die Erlösung die Sünde hinweggeschafft werden, ehe die Gnade des heiligen Geistes gegeben werden konnte: Nondum erat spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus, Joan. VII. Deus filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis. Rom. VIII. Das neutestamentliche Gesetz zeichnet sich vor dem alttestamentlichen durch höhere Geistigkeit aus. Das Geistige ist aber nicht vor dem Leiblichen: Non prius, quod spirituale est, sed quod animale. I Cor. XV. Das erziehende Gesetz mußte vorausgehen dem Gesetze der Vollkommenheit, welche erst allmählich zu Stande kömmt. Ist das neutestamentliche Gesetz ein Gesetz der Gnade, so mußte, wenn es mit Erfolg gegeben werden sollte, vorher bei der Menschheit das Bewußtseyn erwacht seyn, daß man derselben bedürfe. Auf keine andere Weise aber konnte dieses Bewußtsein besser geweckt werden, als wenn die Menschheit sich selbst überlassen und durch die Sünden, in welche sie fiel, zur Erkenntniß ihrer eigenen Schwäche und Hilfsbedürftigkeit gebracht würde. Daher der Wechsel des Gesetzes im Laufe der Zeiten![1]) Ist aber auch das alttestamentliche Gesetz der Zeit nach älter, als das neutestamentliche, so ist doch dieses vor jenem unter Anderm auch dadurch ausgezeichnet, daß ihm kein anderes Gesetz nachfolgt, da dasselbe fortdauern wird bis an's Ende der Welt. Der Heiland sagt: Dico

[1]) Schon die ältesten christlichen Schriftsteller führen ähnliche Gründe an, um darzuthun, daß Gott durch Vorenthaltung des Gesetzes der Gnade gegen die früheren Geschlechter nicht ungerecht gewesen sey. S. meine Schrift: „Das Leben, das Werk und die Würde Jesu Christi, dargestellt aus den Schriften der apostolischen Väter." S. 36. 37. Regensburg b. Manz. 1846.

vobis, quia non praeteribit generatio haec (nach Chryſoſtomus hat man hiebei nicht an die Juden, ſondern an die Gläubigen zu denken), donec omnia fient, Mt. XXIV, ſo daß alſo der Zuſtand der Chriſten und ſomit auch das Chriſtenthum dauern wird bis zum Ende der Tage. Die verſchiedenen Länder, Orte und Zeiten werden daran immer einen verſchiedenen Antheil nehmen; der Gnade des heil. Geiſtes werden ſie eben deßwegen im höheren oder niederen Grade theilhaftig werden. Das neuteſtamentliche Geſetz ſelbſt aber wird ſtets bleiben. Es iſt kein Zuſtand denkbar, welcher vollkommener wäre, als der des evangeliſchen Geſetzes. Denn je näher ein Geſetz dem höchſten Zwecke ſteht, deſto vollkommener iſt es. Nichts aber kann demſelben näher ſtehen, als dasjenige, was unmittelbar zur Erreichung des höchſten Zieles hinführt. Dieß thut aber das Geſetz des N. B. Eine Unvollkommenheit läßt ſich an demſelben nur im Vergleiche mit dem jenſeitigen Zuſtande herausfinden. Hienieden aber kann nichts kommen, was vollkommener wäre, denn dieſes. [1])

Das neuteſtamentliche Geſetz iſt eins mit dem altteſtamentlichen, aber doch auch hinwiederum von demſelben verſchieden. Die Einheit beider Geſetze erhellt aus der Einheit des Geſetzgebers, ſo wie aus der Einheit des Zweckes. Es iſt derſelbe Gott, welcher das Geſetz des A. und des N. T. gegeben hat. Beide Geſetze ſollen die Menſchen zum höchſten Zwecke hinführen, dieſelben in Gehorſam Gott unterordnen. Dennoch unterſcheiden ſie ſich von einander, zwar nicht ſpecifiſch, aber doch ſo, wie bei der Lokalbewegung diejenige Bewegung, welche näher zum Ziele hinführt, ſich unterſcheidet von derjenigen, die den bewegten Gegenſtand entfernter von demſelben ſtehen läßt, ſomit wie das Vollkommene ſich unterſcheidet von dem Unvollkommenen. Das altteſtamentliche Geſetz iſt vorherrſchend ein Geſetz der Furcht, da es vorzugsweiſe durch Aeußeres, nemlich durch Belohnung und Strafe zum Guten antreibt. Das vollkommnere neuteſtamentliche Geſetz dagegen iſt vorherrſchend ein Geſetz der Liebe, welche das Band der Vollkommenheit iſt, Col. III, und die unter Vorausſetzung

[1]) Thomas erinnert bei dieſer Gelegenheit an die der oben berührten Wahrheit entgegengeſetzten Irrlehren des Montanus und der Priscilla, ſo wie der Manichäer, welche zuerſt die Behauptung wagten, das Chriſtenthum ſey nicht bloß einer ſubjectiven und formellen, ſondern auch einer materiellen Perfectibilität fähig und derſelben wirklich unterworfen. Im Unterſchiede von den Neueren aber behaupteten ſie in ihren Sektenhäuptern ſey die Verheißung Chriſti von der Mittheilung des heil. Geiſtes erſt vollkommen erfüllt worden (Andere erwarteten eine Zeit des heil. Geiſtes in der Zukunft), während die St. Simoniſten und ihre mannigfaltig gruppirten Anhänger in unſeren Tagen, den Zeit- und Weltgeiſt als den Vollender des Chriſtenthums reſp. als denjenigen bezeichnen, welcher dem altersſchwach gewordenen Geiſte des Chriſtenthums ſeine Aufgabe abnehmen ſoll, um ſie ſchließlich ſelbſt zu löſen.

des Habitus der Tugend den Menschen auf das Gute, nicht als etwas Fremdes, sondern als etwas Eigenes hinleitet. Das alttestamentliche Gesetz hält die Hand, das neutestamentliche das Herz vom Bösen zurück. Das alttestamentliche Gesetz geht vorzugsweise auf Werke, das neutestamentliche dagegen vorherrschend auf den Glauben. [1])

Da sich das alttestamentliche Gesetz zum neutestamentlichen verhält, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, so wird auch jenes durch dieses erfüllt, was der Heiland deutlich ausspricht, wenn er sagt: Non veni solvere legem, sed adimplere. Mt. V. Das Gesetz des Evangeliums hat die Rechtfertigung, welche das alttestamentliche Gesetz nur verheißen und vorgebildet hatte, wirklich gebracht, weßwegen jenes das Gesetz der Wahrheit heißt, dieses dagegen als Schatten und Vorbild des Künftigen bezeichnet wird. Die einzelnen Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes hat Christus thatsächlich erfüllt, indem er selbst dem Gesetze sich unterwarf (Factus sub lege, Gal. IV). Weiter that er dies noch durch seine Lehre, indem er wie z. B. in Bezug auf den Mord und den Ehebruch, das richtige Verständniß der alttestamentlichen Anordnungen hervorhob, ferner, indem er, wie z. B. in Bezug auf den Eid, angab, wie dieselben mit mehr Sicherheit beobachtet werden könnten, endlich dadurch, daß er den Geboten des A. B. einige auf höhere Vollkommenheit abzielende Räthe beifügte. Im Uebrigen besteht zwischen beiden Gesetzen kein Widerspruch. Es war vielmehr von Vorne herein der Kreis im Kreise, Ezech. I, d. h. das N. T. war im A. enthalten, wie die reife Aehre in dem Fruchtkörnlein, der Baum im Saamen, wie die Wirkung in der Ursache, die Art in der Gattung. Das Naturgesetz trieb die Pflanze hervor, das mosaische Gesetz die Aehre, das Evangelium brachte die Frucht zur Reife. Das N. T. war im A. T. eingehüllt und unter Bildern verborgen. Der Substanz nach sind beide Gesetze gleich. Die Nothwendigkeit aber, daß das Unentwickelte der Entwicklung entgegen geführt werde, machte das Gesetz des N. B. nothwendig.

---

[1]) Cf. „De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis“ (opusc. 4.): Considerandum est, quod inter legem timoris et legem amoris triplex differentia invenitur 1) quia lex timoris facit suos observatores servos, lex vero amoris facit liberos. Qui enim operatur solum ex timore, operatur per modum servi, qui vero ex amore per modum liberi vel filii. Unde Apost. II. Cor. III: Ubi spiritus Domini, ibi libertas; 2) quia observatores primae legis ad bona temporalia introducebantur: Si volueritis et audieritis me bona terrae commeditis. Is. I. Sed observatores secundae legis in bona coelestia introducuntur: Si vis ad vitam ingredi serva mandata Mt. XIX. Poenitentiam agite etc. Mt. III; 3) quia prima gravis: Cur tentatis imponere jugum super cervicem nostram, quod neque nos, neque patres nostri portare potuerunt. Act. XV. Secunda autem levis: Jugum enim meum suave est et onus meum leve. Mt. XI.

Fragt man, ob das Gesetz des A. oder das des N. B. *schwerer zu erfüllen* sey, so lautet die Antwort: Sieht man auf die äußere That, so ist das alttestamentliche, sieht man dagegen auf die inneren Acte, so ist das neutestamentliche Gesetz schwerer zu erfüllen. Das alttestamentliche Gesetz ordnet besonders durch die Ceremonialvorschriften eine Menge äußerer Handlungen an, während das Evangelium dem Naturgesetze in der Lehre Christi und der Apostel nur sehr Weniges beigefügt hat. Dazu ist allerdings noch einiges Aeußere gekommen auf Anordnung der Väter. Indessen muß im N. B. in dieser Hinsicht gewissenhaft Maß gehalten werden.[1]) In Bezug auf die *äußeren Handlungen* also ist das alttestamentliche Gesetz schwerer zu erfüllen, als das neutestamentliche. Darum ruft der göttliche Heiland die Menschen von der Last der Sünde und jenen Schwierigkeiten des alttestamentlichen Gesetzes hinweg zu sich, indem er spricht: Venite ad me omnes, qui laboratis (legis difficultatibus. Hilar.) et onerati estis, und fügt bei: Jugum enim meum suave est et onus meum leve. Mt. XI. Aber auch die Uebung der inneren Tugendacte hat ihre besondere Schwierigkeit, nicht zwar für den Tugendhaften, wohl aber für denjenigen, welcher es noch nicht ist. Diesem fällt es sehr schwer, das Gute so zu vollbringen, wie es der Tugendhafte vollbringt. Da nun das neutestamentliche Gesetz in viel größerer Ausdehnung auf *innere Acte* geht, als das alttestamentliche, welches weniger innere Acte und auch diese, ohne für den Uebertretungsfall eine Strafandrohung beizufügen, ausdrücklich gebietet und verbietet: so muß man zugestehen, daß in dieser Hinsicht das neutestamentliche Gesetz schwerer zu erfüllen sey. Jedoch für denjenigen, welcher die *Liebe* hat, gilt auch in letzterer Beziehung das Wort: Mandata ejus gravia non sunt. I. Joh. V. Diese Liebe wird auch bewirken, daß die Unannehmlichkeiten und Leiden, welche zwar nicht aus dem christlichen Gesetze kommen, aber doch der Erfüllung desselben folgen können, leicht ertragen werden.

Das neutestamentliche Gesetz besteht vorzugsweise in der Mittheilung des heil. Geistes. Es geht also zunächst und unmittelbar auf das Innere. Die Gnade des heil. Geistes aber ist uns vermittelt worden durch Christus, welcher deßwegen die menschliche Natur angenommen hat. Verbum caro factum est, plenum gratiae et veritatis . . . . De plenitudine ejus nos

---

[1]) In quibus etiam August. (epist. 119. cap. 19) dicit *esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur.* Dicit enim ad inquisitiones Januarii de quibusdam, quod ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeo ut talerabilior sit conditio Judaeorum, qui legalibus sarcinis, non humanis praesumtionibus subjiciuntur. 1. 2. q. 107. a. 4.

omnes accepimus et gratiam pro gratia. Joh. I. 14. 16. Hiemit ist der Grundtypus angegeben, wie die Gnade des heil. Geistes den Menschen zukommen sollte, nemlich durch Aeußeres, in die Sinne Fallendes sollte die vom Fleisch gewordenen Worte strömende Gnade in die menschlichen Herzen eingeführt werden. Darum hat das N. T. auch Aeußeres angeordnet. Hieher gehören die Sakramente. Durch sie soll das innere geistige Leben sich setzen. Aber auch dieses, wie es von Außen stammt, strebt seinerseits wieder nach Außen. Die innere Güte tritt zu Tage in den guten Werken, so wie auch bei dem Menschen die innere Bosheit in äußeren bösen Handlungen zur Erscheinung kömmt. Das Verhältniß aber der äußeren Thaten zum inneren Gnadenleben ist nicht immer dasselbe. Manchmal ist die Harmonie mit demselben oder der Widerspruch dagegen ein nothwendiger. Solche äußere Acte nun werden vom neutestamentlichen Gesetze geboten oder verboten, wie z. B. das Bekenntniß des Glaubens geboten, die Verläugnung desselben bei Mt. X ausdrücklich verboten wird. Manche äußere Handlungen aber stehen in keinem nothwendigen Einklang oder Widerspruch zum inneren Gnadenleben, wie z. B. der Genuß von Speise und Trank. Solche äußere Acte nun sind im neutestamentlichen Gesetze nicht vorgeschrieben oder untersagt. Dieses für ihre Untergebenen, so weit es nöthig, zu thun, wurde den Vorstehern überlassen. Somit ist im N. T. nicht so viel bestimmt, als im A. T. In Bezug auf Mehreres ist die Bestimmung dem Belieben der Menschen anheimgestellt. Aus diesem Grunde, weil es sich in seinen Anordnungen nur auf das mit der Erlangung des Heiles nothwendig Zusammenhängende beschränkt, so wie auch deßwegen, weil es den Menschen das Gebotene frei, nemlich aus innerem Antrieb der Gnade vollbringen macht, wird das neutestamentliche Gesetz, das Gesetz der vollkommenen Freiheit genannt. Jac. I. 25.

Als Gesetz der Freiheit enthält das neutestamentliche Gesetz nicht nur Gebote, welche moralische Nöthigung auflegen und auf das zur Erreichung der ewigen Seligkeit Nothwendige sich beziehen, sondern auch Räthe (consilia), welche demjenigen, dem sie gegeben werden, freie Wahl lassen und nur zeigen, wie man besser und leichter das höchste Ziel erreichen könne. Der Mensch steht zwischen den höheren geistigen Gütern und zwischen den Dingen dieser Welt. Je mehr er diesen sich hingibt, desto weiter entfernt er sich von jenen und so umgekehrt. Wer die Dinge der Welt als Zweck betrachtet und von ihnen als Richtschnur und Bestimmungsgrund sein Thun und Lassen abhängig macht, für den sind die geistigen Güter gänzlich dahin. Dieser Verirrung treten hindernd die Gebote entgegen. Der Mensch kann aber auch das Irdische, ohne seinen Zweck darein zu setzen, bloß gebrauchen. In diesem Falle kann er die ewige Seligkeit allerdings erlangen. Leichter

aber wird es gehen, wenn er sich, soweit dies möglich ist, gänzlich losreißt von den Gütern der Welt,[1]) vom irdischen Besitz und somit von der Lust der Augen durch freiwillige Armuth, von den sinnlichen Genüssen und hiemit von der Lust des Fleisches durch immerwährende Keuschheit, von Ehre und Auszeichnung und hiemit von dem Hochmuth des Lebens, I. Joh. II. 15—18, durch den freiwilligen Gehorsam. Dies sind die drei evangelischen Räthe, auf welche alle übrigen, nicht gerade zur Pflicht gemachten guten Handlungen der Christen sich zurückführen lassen. Diese Räthe sind an sich und im Allgemeinen gut. Für die Einzelnen könnten sie es vielleicht wegen individueller Beschaffenheit nicht seyn, weßwegen der Heiland, wenn er die evangelischen Räthe empfiehlt, immer der Fähigkeit der Menschen für die Beobachtung des gegebenen Rathes erwähnt.[2]) Rathet er immerwährende Armuth, so schickt er die Worte voraus: Si vis perfectus esse, und dann erst spricht er: Vade et vende omnia, quae habes. Mt. XIX. Empfiehlt er mit den Worten: Sunt eunuchi, qui castraverunt seipsos propter regnum coelorum, die immerwährende Keuschheit, so fügt er alsbald bei: Qui potest

---

[1]) Cf. contr. Gent. III. 130: Quia optimum hominis est, ut mente Deo adhaereat et rebus divinis, impossibile autem est, quod homo intense circa diversa occupetur, ad hoc, quod liberius feratur in Deum mens hominis, dantur in divina lege consilia, quibus homines ab occupationibus praesentis vitae, quantum possibile est, retrahantur, terrenam vitam agentes. Hoc autem non est ita necessarium homini ad justitiam, ut sine eo justitia esse non possit. Non enim virtus et justitia tollitur, si homo secundum ordinem rationis corporalibus et terrenis rebus utatur. Et ideo hujusmodi divinae legis admonitiones dicuntur consilia et non praecepta, inquantum suadetur homini, ut propter meliora minus bona praetermittat. Zu den Worten des Is. XXIII: Vias tuas Domine demonstra mihi et semitas tuas edoce me, bemerkt der heil. Thomas in seiner Expositiion der Psalme: In activa vita est duplex modus procedendi sc. communis per praeceptum, specialis per consilia. Quantum ad primum dicit: „Vias tuas demonstra mihi.“ Viae Domini, quibus itur ad Deum, sunt praecepta Mt. XIX: Si vis ad vitam ingredi serva mandata. Ezech. XVIII: Si in praeceptis meis ambulaverit et fecerit ea, hic justus est et vita vivet. Per has enim vias venit Dominus ad nos, maxime per praeceptum charitatis, Joh. XIV.... Quantum ad secundum dicit: „Et semitas etc.“ Via est publica et communis, sed semita est brevis et non communis, sed quaedam abbrevatio communnis viae. Item consilia sunt via ad Deum, sed arctior et brevior etc.

[2]) Darin, daß die Disposition nicht bei Allen gleich ist, liegt eben der Grund, warum der Inhalt der Räthe nicht befohlen, sondern eben nur angerathen werden konnte. Hätten Alle genügende Disposition für die durch die evangelischen Räthe empfohlene vollkommene Armuth und Keuschheit und den vollkommenen Gehorsam, so hätten dieselben nicht angerathen, sondern zur strengen Pflicht gemacht werden müssen.

capere capiat. Eben so macht es der Apostel Paulus. Nachdem er den Rath der Virginität gegeben hat, spricht er: Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam. I. Cor. VII. [1])

Die Gnade als äußeres Princip der menschlichen Handlungen betrachtet.

In Bezug auf die in manchen neueren Lehrbüchern der Moral wenig oder gar nicht bedachte Lehre von der göttlichen Gnade sind es insbesondere zwei Punkte, welche Thomas in's Auge faßt, nemlich die Nothwendigkeit derselben zu einem sittlichen Leben und ihre vorzüglichsten Wirkungen, nemlich die Rechtfertigung und das Verdienst.

Alle Bewegung, sowohl in der geistigen, als in der sinnlichen Sphäre ist von Gott, somit auch die Bewegung des menschlichen Geistes, das Denken und somit auch die Erkenntniß der Wahrheit. Non sumus sufficentes aliquid cogitare ex nobis, quasi ex nobis. II Cor. II. Von Gott ist die erkennende Kraft, von ihm erhält sie den Anstoß zum wirklichen Erkennen. Indessen ist zur Erkenntniß der niederen, durch Vermittelung der Sinne erkennbaren Wahrheit, eine höhere Erleuchtung (da das natürliche Licht hiezu ausreicht) nicht nothwendig, obwohl, jedoch nur ausnahmsweise, Gott manchmal durch ein Wunder Einigen die Kenntniß desjenigen gewährt, was auch die natürliche Vernunft zu erkennen im Stande ist.

[1]) Auf die in unserer Zeit gemachte Einwendung, daß bei Annahme evangelischer Räthe auch angenommen werden müßte, daß nicht alle Verhältnisse unter den Begriff der Pflicht fallen und somit zwei verschiedene Klassen von Tugenden existiren, von denen die Eine nur diejenigen, verhältnißmäßig Wenigen, haben könnten, welche die Befolgung der evangelischen Räthe sich angelegen seyn lassen, findet sich eine Antwort bei Thomas, welche dahin lautet, daß die Pflicht in einer Weise geübt werden könne, wie sie eben nicht Pflicht ist, und daß die evangelischen Räthe nicht auf neue Tugenden, sondern nur auf Steigerung und Vervollkommnung der Allen gebotenen Tugend, der Mäßigung in Bezug auf den irdischen Besitz, der Keuschheit, des Gehorsams abzielen. Er schreibt: Manifestum est, quod lex divina convenientur proponit *praecepta de actibus omnium virtutum*, ita tamen, quod quaedam, sine quibus ordo virtutis (qui est ordo rationis) observari non potest, cadunt sub obligatione praecepti, quaedam vero, *quae pertinent ad bene esse virtutis perfectae*, cadunt sub admonitione consilii. 1. 2. q. 100. a. 2. Vgl. 12. q. 89 — q. 108.

Handelt es sich aber um die Erkenntniß höherer Wahrheiten, insbesondere der Wahrheiten des Glaubens, so muß dem natürlichen Lichte ein stärkeres, nemlich das Licht der Gnade sich beigesellen: Nemo (enim) potest dicere, Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto. I Cor. XII. [1])

So wie die Bewegung der Intelligenz, so ist auch die Bewegung des Willens von Gott abhängig. Der Mensch kann ohne gnädige Hilfe von Seite Gottes das Gute nicht wollen und vollbringen. Non est volentis (sc. velle) neque currentis (sc. currere), sed miserentis Dei. Rom. IX, 16. Zwar ist der Mensch Herr seiner Thätigkeit (sowohl des Wollens, als des Nichtwollens) durch die überlegende Vernunft, welche nach der einen oder nach der andern Seite sich wenden kann (also doch wieder auf einer durch den Willen zu Stande kommenden Wahl beruht). Soll nun der Mensch auch darüber Herr seyn, daß er überlege oder nicht überlege, so so muß der Ueberlegung wieder Ueberlegung (d. h. eine Wahl) vorausgehen und so fort, so daß man zuletzt bei einem äußern Princip, als dem letzten Grunde der Bewegung des menschlichen Willens d. i. bei Gott angelangt. Somit hängt die Bewegung des menschlichen Willens in jedem Falle von dem letzten bewegenden Princip, von Gott ab. Der Mensch kann sich daher der göttlichen Einwirkung nicht entziehen, er bedarf derselben. Anderes ist jedoch dem Menschen im Zustande der unverderbten, Anderes im Zustande der durch die Sünde verderbten Natur nothwendig. So lange der Mensch durch die Sünde nicht gefallen war, reichten die natürlichen Kräfte aus, das seinem Wesen angemessene Gute, nämlich die erworbene Tugend zu wollen und zu vollbringen. Er bedurfte somit zu den natürlichen Kräften einer besonderen Gnade nur in Bezug auf die eingegossene, übernatürliche Tugend. Anders verhält es sich mit dem gefallenen Menschen. Dieser vermag durch die ihm gebliebene natürliche Kraft allerdings einzelnes Gutes zu wollen und zu vollbringen. Aber die Totalität des der menschlichen Natur entsprechenden Guten übersteigt die ihm innewohnende Kraft. Er gleicht einem Kranken, der zwar einiger Bewegung fähig ist, sich aber doch nicht bewegen kann wie ein Gesunder, wenn er nicht zuerst durch Hilfe von Arzneimitteln seine Gesundheit wieder erlangt hat. Der gefallene Mensch bedarf also zum Wollen und Vollbringen des Guten der göttlichen

---

[1]) Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, sc. ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quaedam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet, in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, *nisi fortiori lumine perficiatur*, sicut lumine fidei, vel prophetiae, quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae superadditum. 1. 2. q. 109. a. 1.

Gnade, und zwar noch viel mehr, als der nicht gefallene. Sie ist ihm nicht nur nothwendig in Bezug auf das Gute, welches über die Natur hinausliegt, sondern auch zur Heilung seiner natürlichen Schwäche, da die Sünde sowohl die Erkenntniß getrübt, als auch, und zwar mehr noch, das Wollen des Guten gelähmt hat. So war es z. B. dem noch nicht gefallenen Menschen möglich, aus sich das Einzelne um des Ganzen willen, somit sich und die Geschöpfe in und wegen Gott, als des Zweckes von Allem, zu lieben. [1]) Der gefallene Mensch dagegen strebt wegen der Verdorbenheit seiner Natur nicht nach dem allgemeinen Guten, sondern nur nach dem, was etwa für den Einzelnen gut seyn könnte. Darum vermag er auch Gott, das höchste Gut, nicht so wie es sich geziemt, nemlich über Alles zu lieben, wenn nicht zuerst durch die Gnade die Krankheit, an welcher seine natürlichen Kräfte darnieder liegen, geheilt ist.

Die Erlangung des Endzweckes der ewigen Seligkeit und somit die Erwerbung von übernatürlichen Verdiensten ist für den sich selbst überlassenen und einzig auf seine natürlichen Kräfte gestellten Menschen gänzlich unmöglich. Denn hier handelt es sich um die Erreichung eines über das Bereich der menschlichen Kräfte hinausliegenden Zieles. Da nun keine Kraft sich selbst überbietet und Wirkungen hervorbringt, die zu ihr in keinem Verhältnisse stehen: so bedarf der Mensch, um Verdienste erwerben und die ewige Seligkeit erlangen zu können, einer höheren Kraft, d. h. besonderer göttlicher Gnade, daher der Apostel sagt: Gratia Dei vita aeterna. Rom. VI. [2])

---

[1]) Der heil. Thomas fürchtet nicht, durch die Behauptung, daß der nicht gefallene Mensch vermöge seiner natürlichen Kräfte Gott über Alles lieben konnte, Natur und Gnade zu vermischen und mit Rom. V, wo die Liebe als ein Ausfluß des heil. Geistes bezeichnet wird, in Widerspruch zu gerathen. Denn die von dem heil. Geiste ausgegossene Liebe, sagt er, übertrifft doch immerhin bei Weitem die natürliche Liebe. Die Natur liebt Gott über Alles, als das Princip und den Zweck alles Guten, die übernatürliche Liebe entgegen als das Object der Glückseligkeit und als denjenigen, mit welchem der Mensch in eine gewisse geistige Vereinigung treten soll. Ueberdies gewährt die übernatürliche Liebe (was bei der natürlichen nicht der Fall ist) eine gewisse Lust und eine Aufgelegtheit und Fröhlichkeit zum Handeln aus Liebe. Wenn daher auch der Mensch im Zustande der Unverdorbenheit das Gute der Substanz nach wollen und vollbringen konnte, so vermochte er es doch nicht in der Weise zu thun, wie es geschehen sollte, nemlich aus (vollkommener) Liebe. Hiezu bedurfte er nicht bloß des allgemeinen Anstoßes von Seite Gottes, sondern einer besonderen göttlichen Gnade. 1. 2. q. 109. a. 3. 4.

[2]) Cf. contr. Gent. III. 147. Die Erlangung der ewigen Seligkeit betreffend, heißt es hier: Res inferioris naturae in id, quod est proprium superioris naturae non potest perduci *nisi virtute illius superioris naturae*, sicut luna, quae ex se non

Wie derjenige, welcher das Licht der Sonne schauen will, sein Auge hiefür vorbereitet, indem er es gegen die Sonne richtet: ebenso muß der Mensch für die Aufnahme des göttlichen Gnadenlichtes sich vorbereiten. Aber auch bei dieser Vorbereitung kann er der göttlichen Gnade nicht entbehren, denn der Heiland sagt: Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum. Joh. VI. Sine me nihil potestis facere. Joh. XV. Wenn Gott das Princip aller Bewegung ist, so geht auch jene Bewegung von ihm aus, durch welche der Mensch zur Aufnahme der göttlichen Gnade sich vorbereitet. Die Freiheit des Menschen wird dabei nicht aufgehoben. Denn Gottes und des Menschen Thätigkeit fließen hier ineinander, es ist ein Sich-selbst-Hinwenden und ein Hingewendet-Werden zu Gott, weßwegen es heißt: Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus. Jerem. XXXI.

Auch vom Sündenfalle vermag der Mensch durch seine natürlichen Kräfte sich nicht zu erheben. Aus dem Sünden-Grabe aufstehen heißt nicht etwa bloß, zu sündigen aufhören, sondern den Zustand wieder herstellen, welchen man durch die Sünde verloren hat. Nun kann aber der Schmuck der durch die Sünde verlorenen Gnade der menschlichen Seele nur von dem Spender der Gnade, von Gott wieder verliehen werden, nur Er vermag den menschlichen Willen an sich zu ziehen, daß die durch die Sünde gestörte Ordnung in Unterwerfung des menschlichen Willens unter den göttlichen sich wieder herstelle, nur Gott, der Beleidigte, der Richter des menschlichen Geschlechtes kann die ewige Strafe, welche der Sünder auf sich geladen hat, nachlassen. Daher kann der Mensch vom Sündenfalle nur durch Gott selbst erhoben werden und vermag nicht, dies aus sich allein zu thun.

Auch das vollkommen gesunde Auge bedarf fortwährend der Einströmung des Lichtes, um sehen zu können. In gleicher Weise kann selbst

---

lucet, fit lucida virtute et actione solis, et aqua, quae per se non calet, fit calida virtute et actione ignis. Videre autem ipsam primam veritatem in seipsa (worin eben die ewige Seligkeit besteht), ita transcendit facultatem humanae naturae, quod est proprium solius Dei. Indiget igitur homo auxilio divino ad hoc, quod in dictum finem (ad beatitudinem) perveniat. In Bezug auf die Erwerbung von Verdienst spricht sich der heil. Thomas am a. O. also aus: Unaquaeque res per operationem suam ultimum finem consequitur. Operatio autem virtutem sortitur ex principio operante. Unde per actionem seminis generatur aliquid in determinata specie, cujus virtus in semine praeexistit. Non potest igitur homo per operationem suam pervenire in ultimum finem suum, *qui transcendit facultatem naturalium potentiarum*, nisi ejus operatio ex divina virtute efficaciam capiat ad finem praedictum.

derjenige, welcher im Zustande der Gnade sich befindet, der fortwährenden Hilfleistung der göttlichen Gnade nicht entbehren. Gott ist das Princip jeglicher Bewegung. Die Creatur bringt es daher zu keiner guten That außer kraft göttlichen Anstoßes dazu. Wenn es überhaupt kein secundär Thätiges gibt, welches anders wirksam wäre, als durch das erste Agens: so kann die habituelle Gnade nur wieder kraft göttlicher Gnade in Wirksamkeit übergehen. Aus diesem Grunde könnte der Mensch im Zustande der Gnade auch dann sogar weiterer Gnadenmittheilung nicht entbehren, wenn seine Genesung eine vollkommene wäre. Nun aber ist dies nimmer der Fall. Denn ist auch die menschliche Natur dem Geiste nach durch die Gnade geheilt, so bleibt doch noch das Verderbniß des Fleisches, Rom. VII, es bleibt selbst noch eine gewisse Verdunklung der Intelligenz, welche von der Art ist, daß der Mensch wegen Mangel an Kenntniß seiner selbst, so wie der Dinge und Ereignisse aus sich nicht einmal weiß, um was er Gott bitten soll. Rom. VIII. Darum bedarf auch der Gerechtfertigte der anregenden, leitenden und schützenden Hilfe Gottes, wenn auch eine neue habituelle Gnade nicht nothwendig ist. Er vermöchte ja durch sich allein sich nicht einmal in dem Zustande der Gnade zu erhalten, sondern würde durch das rebellische Fleisch alsbald aus demselben geworfen werden, wenn ihm Gott nicht das Geschenk der Ausdauer geben würde.

So vermag der Mensch Nichts ohne die göttliche Gnade. Nur Eine Macht wohnt ihm inne, nemlich das traurige Vermögen zu sündigen.[1]) Die Sünde ist nichts Anderes, als der Abfall von dem, einem Wesen naturgemäßen Guten. Wie aber jedes geschöpfliche Wesen das Seyn (das Gute) nicht von sich hat, sondern von einem Andern (daher es in sich betrachtet Nichts ist): so muß es auch in dem seiner Natur nach ihm zukommenden Guten von einem Andern erhalten werden. In ihm selbst ist daher nur die Macht vom Guten abzufallen, wie es durch sich dem Nichtseyn anheim fällt, wenn es nicht von Gott im Seyn erhalten wird. So ist also (zumal) im Zustande der verderbten Natur die Sünde der Antheil des Menschen. Wenn auch in einzelnen Fällen, so wird er doch nicht in allen und besonders nicht längere Zeit hindurch, so lange die menschliche Natur (resp. die Vernunft, welcher die Sünde sich feindlich entgegensetzt) durch die Gnade nicht wieder hergestellt ist, die schweren Sünden meiden können, viel weniger noch die geringen, in welche selbst manchmal der Gerechtfertigte

---

[1]) Cf. Augustin. contr. duas epp. Pelagian. l. III. c. 8: Liberum arbitrium captivatum *nonnisi ad peccatum valet*, ad justitiam vero, nisi divinitus liberatum adjutumque, non valet. De correptione et gratia c. II: *Liberum arbitrium ad malum sufficit*, ad bonum autem parum est, nisi adjuvetur ab omnipotenti bono.

fällt wegen der Corruption des niederen, sinnlichen Begehrungsvermögens, und der Unfähigkeit der beschränkten menschlichen Vernunft, nach allen Seiten hin immer auf ihrer Hut zu seyn. [1])

Die göttliche Gnade, welche ein neues, übernatürliches Element in die menschliche Seele bringt, wie das irdische Licht etwas vorher nicht Vorhandenes dem von ihm beleuchteten Gegenstande mittheilt, die Gnade, welche eine übernatürliche Qualität der menschlichen Seele d. h. einen Zustand begründet, in welchem der Mensch mit Lust und Bereitwilligkeit dem Zuge der ewigen Güter folgt, wie er in Bezug auf die irdischen Güter vom Zuge der Natur sich leiten läßt: die göttliche Gnade steht in einem innigen Verhältnisse zu der Tugend, ohne aber mit derselben identisch zu seyn. Die Gnade verhält sich zur Tugend, in welcher sie erscheint, wie das Princip und die Wurzel zu dem, was daraus folgt und hervorwächst. Die Tugend ist eine Disposition zur Vollkommenheit d. h. zu demjenigen, was einem Wesen in Wahrheit und zwar in jeder Beziehung angemessen ist. Die Tugend hat also eine Voraussetzung, die erworbene setzt das wahrhaft Menschliche, die eingegossene Tugend, welche auf einen höheren Zweck gerichtet ist, das Göttliche, insoferne der Mensch durch die Gnade daran Theil haben darf, voraus. Wie nun die Vernunft verschieden ist von den erworbenen Tugenden (deren Princip sie ist): eben so ist und bleibt die Gnade etwas von den eingegossenen Tugenden Verschiedenes. [2]) Wenn daher auch z. B. Glaube, Hoffnung, Liebe als gött-

---

[1]) Es darf übrigens obige Stelle nicht dahin verstanden werden, als wollte der heil. Thomas alle ohne die Mitwirkung der göttlichen Gnade vollbrachten Handlungen als Sünden qualificiren. Ein solches Beginnen bezeichnet er selbst an einem andern Orte (in II. Sentent. dist. XXVIII, q. 1. a. 2) als ein häretisches. Die katholische Wahrheit, sagt er, hält die Mitte zwischen zwei sich widersprechenden häretischen Anschauungsweisen, zwischen derjenigen der Manichäer, welche behaupten, der Mensch könne aus sich nichts Gutes thun, sondern nur sündigen, und zwischen derjenigen der Pelagianer, welche der Freiheit eine solche Ausdehnung geben, daß die Gnade auch zu verdienstlichen Werken, im eigentlichen und strengen Sinne, nicht weiter als nothwendig erscheint: Secundum fidem catholicam in medio contrariarum heresum incedendum est, ut sc. dicamus, *hominem per liberum arbitrium et bona et mala facere posse*, non tamen in actum meritorium exire sine habitu gratiae. Die von Gott gegebene gute Natur des Menschen wird durch die Sünde nur geschwächt, aber nicht vernichtet. Die verdienstlichen Werke aber gehen über das Gebiet des bloß Natürlichen hinaus. Darum ist auch zur Vollbringung derselben eine übernatürliche Hilfleistung der göttlichen Gnade unentbehrlich.

[2]) Cf. in II. Sentent. dist. XXVI. q. 1. a. 4: Gratia essentialiter a virtute differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus proportionatas esse. Unde sicut ab essentia animae fluunt *potentiae*, ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens

liche Gnade bezeichnet werden, so ist dieß nur so zu verstehen, daß der Zustand des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe aus der Gnade stammt, durch die Dauer der Gnade erhalten wird und durch die Erregung der Gnade im Acte sich manifestirt. Darum, weil die Gnade nicht Tugend, sondern Voraussetzung der Tugend ist, muß auch angenommen werden, daß nicht irgend eine Potenz der menschlichen Seele (worin eben die Tugend wohnt), sondern die Essenz derselben selbst Subject der göttlichen Gnade sey, welches auch schon aus dem Begriffe der durch sie bewirkten Wiedergeburt folgt.

Im Uebrigen verbindet die Gnade denjenigen, welchem sie gegeben wird, unmittelbar mit Gott (gratia gratum faciens), oder es wirkt kraft derselben ein Mensch zum Heil des Andern mit, wobei also die Verbindung mit Gott eine mittelbare ist (gratia gratis data). Die Gnade ist eine wirkende (operans), wie dies bei der Justification der Fall ist, oder eine mit der menschlichen Freiheit mitwirkende (cooperans), wie bei Vollbringung eines verdienstlichen Werkes. Insoferne von den Wirkungen der Gnade, nemlich daß die Seele gesunde, daß sie das Gute wolle, daß sie das gewollte Gute im Werke vollbringe, im Guten ausharre und endlich zur ewigen Seligkeit gelange, die eine früher, die andere später eintritt, heißt die Gnade zuvorkommende (praeveniens) oder nachfolgende (consequens), wobei jedoch jede Wirkung (die erste allein ausgenommen) in Bezug auf die vorhergehende als die spätere, in Bezug auf die nachfolgende dagegen als die frühere erscheint, daher auch in Bezug auf Eine und dieselbe Wirkung die Gnade als zuvorkommende und als nachfolgende bezeichnet werden kann.[1])

---

a subjecto et tamen omnes uniuntur in essentia animae, ut in radice: ita etiam gratia est perfectio essentiae, et ab ea fluunt virtutes, quae sunt perfectiones potentiarum, ab ipsa gratia essentialiter differentes, in gratia tamen conjunctae sicut in sua origine per modum, quo diversi *radii* ab eodem corpore lucente procedunt.

[1]) In II. Sentent. dist. XXVI. q. 1. a. 5 werden die Wirkungen der Gnade auf drei reducirt: Gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum enim, quod facit, est hoc, quod dat *esse quoddam divinum*. Secundus autem effectus est *opus meritorium*, quod sine gratia non potest esse. Tertius effectus est *praemium meriti* sc. ipsa vita beata, ad quam per gratiam pervenitur. An diese Ordnung der Wirkungen der göttlichen Gnade schließt sich eine zweite Ordnung in Bezug auf die menschlichen Handlungen an: In actibus etiam est quidam ordo, quia primum est opus interius voluntatis. Secundum est opus exterius, quo voluntas completur. Von diesen Gesichtspunkten aus unterscheidet der heil. Augustinus eine zuvorkommende und eine nachfolgende Gnade. Jene ist ihm die Gnade als Princip des Verdienstes, diese als Princip der dem Verdienste nachfolgenden Glorie. Eben so bezeichnet er auch die Gnade, insoferne sie Princip des inneren guten Willensactes ist, als die zuvorkommende,

Wie das Licht nur vom Lichte, so kann auch die Gnade, d. h. die Theilnahme an der göttlichen Natur, nur von Gott kommen. Gratiam et gloriam dabit Dominus. Ps. LXXXIII. Nur von Gott allein, wenn auch, wie z. B. bei den Sakramenten, durch ein als Werkzeug dienendes Medium hindurch, kann der Mensch Gnade zu erlangen hoffen. Zur Aufnahme der Gnade selbst aber ist eine gewisse Vorbereitung nothwendig: Praeparare in occursum Dei tui Israel. Amos. IV. Praeparate corda vestra Domino. I Reg. VII. Dies gilt wenigstens für die Gnade, insoferne sie ein der Seele verliehenes habituelles Geschenk ist, gewissermaßen eine Form, welche eine hinlänglich zubereitete Materie voraussetzt. Anders verhält es sich, wenn man die Gnade als eine die menschliche Seele zu dem Guten hin bewegende göttliche Hilfleistung faßt. Nimmt man Gnade in diesem Sinne, so gibt es freilich keine Vorbereitung, die nicht durch Gottes helfende Einwirkung bedingt (also selbst schon Gnade) wäre. Die gute Bewegung des freien Willens, wodurch sich der Mensch für die Aufnahme des göttlichen Gnadengeschenkes vorbereitet, ist ja nichts Anderes, als ein Act des von Gott in Bewegung gesetzten menschlichen Wahlvermögens. Darum wird auch in der heil. Schrift Doppeltes gesagt, nemlich, daß der Mensch selbst seine Seele und wiederum, daß Gott den Willen des Menschen vorbereite und seine Schritte lenke, Prov. XVI, wobei die Wirksamkeit Gottes manchmal langsamer, manchmal aber auch plötzlich und mit vollkommen gesichertem Erfolg wie z. B. bei dem heil. Paulus geschehen ist, zum Ziele führt. Im Uebrigen ist für Gott die Vorbereitung zum Empfang der Gnade, insoferne dieselbe ein Werk der menschlichen Freiheit ist, kein nöthigender Grund, wirklich dem sich Vorbereitenden Gnade zu ertheilen, da alles creatürliche Seyn und Thun an sich außer Verhältniß zur göttlichen Gnade steht. Der Mensch ist wie Töpferthon in der Hand des Töpfers, Ierem. XVIII, welcher auch dem auf's Beste zubereiteten Stoffe eine Form zu geben unter-

---

die Gnade, insoferne sie Princip der später eintretenden äußeren That ist, als nachfolgende Gnade. In Bezug auf die Ordnung des Seyns ist ihm zuvorkommende Gnade diejenige, welche dem Menschen gewissermaßen ein gesundes geistiges Daseyn gibt, nachfolgende Gnade dagegen diejenige, welche Grund des verdienstlichen Handelns ist. Was die Eintheilung der Gnade in wirkende und mitwirkende anbelangt, bemerkt der heil. Thomas: Per gratiam *operantem* significatur ipsa gratia, prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem. Per gratiam *cooperantem* significatur ipsa gratia, secundum quod opus meritorium causat, prout opus hominis gratum reddit. Alio modo secundum quod gratia *operans* dicitur, prout causat voluntatis actum et *cooperans* secundum quod causat exteriorem actum, in quo voluntas completur, per perseverantiam in illo, et utroque modo cooperans et operans dicitur idem, quod praeveniens et subsequens.

lassen kann. Nur insoferne die Vorbereitung zum Empfang der Gnade das Werk Gottes selbst ist, folgt die Mittheilung der Gnade unfehlbar (infallibiter), da bei Gott ein Abfall von seiner eigenen Absicht nicht möglich ist.

Kann der Mensch mit Gewißheit wissen, ob er die göttliche Gnade habe? Aus und durch sich selbst sicherlich nicht, denn man kann über Nichts mit Sicherheit ein Urtheil fällen, außer durch das dem zu Beurtheilenden eigenthümliche Princip. Dies ist in dem gegebenen Falle Gott selbst, von dem es aber heißt: Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram. Job. XXXVI. Darum kann man seine Gegenwart in uns, so wie seine Abwesenheit nicht mit Gewißheit erkennen, wie bei Job zu lesen ist: Si venerit ad me, non videbo eum; si autem abierit, non intelligam. Job. IX. Nur in Weise einer Conjektur kann der Mensch aus gewissen Zeichen erschließen, daß er etwa die göttliche Gnade in sich haben möge, wenn er z. B. das Bewußtseyn hat, daß das Göttliche ihm Freude gewähre, daß er die Welt verachte, daß er keiner schweren Sünde sich schuldig gemacht habe. Von dieser inneren Erfahrung spricht jene Stelle Apoc. II, wo es heißt: Vincenti dabo manna absconditum, quod nemo novit, nisi qui accipit. Gewißheit kann aber auch auf diesem Wege nicht erlangt werden. Diese vermöchte dem Menschen nur eine specielle göttliche Offenbarung zu gewähren, die ihm als Anticipation jener Sicherheit, die den Seligen zu Theil wird, oder, um Vertrauen und Muth zu wecken zur Vollbringung großer Thaten oder zur Ueberwindung großer Uebel, von Gott mitgetheilt werden könnte, wie es bei Paulus der Fall gewesen, dem gesagt wurde: Sufficit tibi gratia mea. II Cor. XII. [1])

Die Rechtfertigung (justificatio), welche in das Innere des Menschen Ordnung bringt, die niederen Kräfte dem Geiste, den ganzen Menschen

---

[1]) Als Ursachen, durch welche die Menschen tugendhaft werden, bezeichnet Aristoteles die Natur (φυσις), welche, wie er sagt, nicht in der Gewalt des Menschen steht, sondern ein göttliches Geschenk ist, die Gewohnheit (ἐθος) und den Unterricht (διδαχη), welcher aber nach seinem eigenen Geständnisse nicht allen Menschen mit Erfolg ertheilt wird, insbesondere bei Solchen nichts ausrichtet, welche ganz den sinnlichen Eindrücken hingegeben und mit dem Reiz und der Süßigkeit der Tugend unbekannt sind, und welcher immer die gute Angewöhnung schon voraussetzt, wie ein Acker bestellt seyn muß, wenn der Same, welchen man auf denselben streut, keimen und wachsen soll. Im Uebrigen überantwortet er die Bildung der Menschen zur Tugend der Familie, einzelnen Menschen mit gesetzgeberischen Talenten, insbesondere aber dem Staate mit seinen Gesetzen, seinen Belohnungen und Strafen, da die Meisten mehr geneigt sind, der Nothwendigkeit, als der Vernunft zu folgen. Eth. X. 10. Ob sich aber bei der Mehrzahl der Menschen auf diesem Wege mehr, als bloße Legalität, welche von der sittlichen Tugend himmelweit verschieden ist, erzielen lasse, das ist eine Frage, welche Jeder leicht sich selbst beantworten kann.

aber Gott unterordnet, könnte zwar auch Einem zu-Theil werden, welcher ohne Sünde wäre, daher man sagt, Adam habe die ursprüngliche Gerechtigkeit empfangen. Indessen denkt man gewöhnlich, wenn man von Rechtfertigung spricht, an die Rechtfertigung der Sünder, wobei somit eine Bewegung aus dem Zustande der Ungerechtigkeit heraus in den Zustand der Gerechtigkeit hinein vor sich geht, und die Sündenschuld aufgehoben wird, wozu aber die göttliche Gnade unentbehrlich ist. Denn der durch die Sünde beleidigte Gott muß versöhnt werden und in Liebe (welche als göttlicher Act gefaßt zwar ewig und unveränderlich ist, ihrer Wirkung nach aber auf die Menschen durch Schuld des von Gott abfallenden Sünders unterbrochen werden kann) sich wieder dem Sünder zuwenden. Die Wirkung aber der göttlichen Liebe in dem Menschen, welche die schwere Sünde ausschließt und des ewigen Lebens würdig macht, ist eben Gnade. Daher zur Nachlassung der Sündenschuld Gnaden-Mittheilung nothwendig gehört, weßwegen die Schrift sagt: Justificati gratis per gratiam ipsius, Rom. III. [1]) Dabei geht aber die Freiheit nicht verloren. Denn ist auch die Rechtfertigung eine von Gott ausgehende Bewegung, so bewegt doch Gott jedes Ding auf eine der Natur desselben entsprechende Weise, so im Reiche der Natur, wo anders das Schwere, anders das Leichte in Bewegung gesetzt wird, so auch in der Sphäre des Geistes. Der durch die Gabe der Freiheit ausgezeichnete Mensch wird daher bei der Justification einen seinem freien Wesen entsprechenden Einfluß der göttlichen Gnade erfahren, es wird die von Gott ausgehende Bewegung zur Gerechtigkeit hin begleitet seyn von einer Bewegung des freien menschlichen Willens. [2]) Die bei der Justification stattfindende Umänderung der menschlichen Seele geht zwar manchmal auch ohne einen freien Willensact von Seite des Menschen vor sich einzig durch Information der zu rechtfertigenden Seele z. B. bei der Taufe; allein dies ist

---

[1]) Der Substanz des Actes nach fallen Nachlassung der Sündenschuld und Gnadenmittheilung zusammen: Eodem enim actu Deus et largitur gratiam et remittit culpam. Von Seite des Objektes aber betrachtet fallen beide auseinander, denn etwas Anderes ist die Schuld, die hinweggenommen, etwas Anderes die Gnade, welche mitgetheilt wird. 1. 2. q. 113. a. 6.

[2]) Cf. contr. Gent.. III. 148: Divinum auxilium sic intelligitur ad bene agendum homini adhiberi, quod in nobis nostra opera operatur, sicut causa prima operatur operationes causarum secundarum, et agens principale operatur actionem instrumenti. Unde dicitur Isai XXVI: Omnia operatus es in nobis Domine. Causa autem prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius. Ergo et Deus causat in nobis nostra opera secundum modum nostrum, qui est, *ut voluntarie et non coacte agamus.* Non igitur divino auxilio aliquis cogitur ad recte agendum.

nur der Fall, wenn der Täufling, weil ein unmündiges Kind, oder ein ununterbrochen Geistesabwesender, eines freien Willensactes nicht fähig ist. Ist dagegen diese Fähigkeit wenigstens früher dagewesen, so ist die Justification durch das Sakrament nur dann zu hoffen, wenn der Vorsatz vorausgegangen ist, dasselbe zu empfangen, was ohne einen freien Willensact nicht denkbar ist. [1])

Die Justification ist wesentlich eine Richtung des Menschen auf Gott. Diese Richtung aber erhält derselbe vor Allem durch den Glauben: Accedentem ad Deum oportet credere, quia est. Hebr. XI. Darum wird der Glaube als nothwendiges Moment der Rechtfertigung bezeichnet: Justificati igitur ex fide, pacem habeamus ad Deum. Rom. V. Dieser Glaube braucht nicht gerade ausdrücklich auf alle Glaubensartikel sich zu beziehen, es genügt, wenn geglaubt wird, Gott rechtfertige den Menschen durch Christus: Credenti in eum, qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiae Dei. Rom. IV. Zu diesem Glaubensacte werden allerdings dann auch noch andere Acte kommen. Die Liebe ist das Vollendende, Form Gebende bei dem Glauben. Die Unterordnung unter Gott wird in kindlicher Furcht und in Demuth geschehen. Erbarmen und Mitleid, ein Ausfluß der Liebe, kann als Genugthuung in Bezug auf die begangene Sünde der Rechtfertigung folgen oder als Vorbereitung derselben vorausgehen. Der Affect des Abscheues vor der Sünde und des Verlangens nach Gerechtigkeit ist eine nothwendige Folge der bei

---

[1]) Cf. August. de peccatorum merit. et remiss. l. II. c. 5. Nec ideo tamen solis hac de re votis agendum est, ut non subinferatur adnitendo etiam nostrae efficacia voluntatis. Adjutor enim noster Deus dicitur, nec adjuvari potest, nisi qui etiam aliquid sponte conatur. Quia non sicut in lapidibus insensatis, aut sicut in eis, in quorum natura rationem voluntatemque non condidit, salutem nostram Deus operatur in nobis. C. Jul. l. I. c. 95: Arbitrio libero omne adjutorium cooperatur. Die göttliche Gnade ist es indessen, wodurch nach Augustinus der Mensch erst wahrhaft frei wird: Tunc efficimur vere liberi, cum Deus nos fingit, id est, format et creat, ut non homines, quod jam fecit, sed ut boni homines simus, quod nunc gratia sua efficit. Enchirid. c. 31. n. 9. In bono liber esse nullus potest, nisi fuerit liberatus ab eo, qui dixit: Si vos filius liberaverit, tunc vere liberi eritis. De corrept. et gratia. c. 1. Im Uebrigen wird der achtsame Leser bemerkt haben, daß Thomas, wenn er von der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gnade redet, so hoch ihm auch das Ansehen des Augustinus steht, doch sich an denselben nicht so anschließt, daß er auch von der harten, kühnen Redeweise Gebrauch macht, zu welcher jener große Kirchenlehrer insbesondere durch die pelagianische Irrlehre manchmal sich hindrängen ließ, und die in der Folge der Anlaß zu so vielen Mißverständnissen geworden ist.

der Rechtfertigung stattfindenden Abkehr vom Bösen und Hinkehr zu dem Guten.[1])

Die Rechtfertigung geht nicht successiv vor sich, sondern ist ein plötzlicher Vorgang. Ihrem Ursprung nach besteht ja die Justification in der Gnadenmittheilung, wodurch der freie Wille in Bewegung gesetzt und die Sündenschuld nachgelassen wird. Dabei ist aber keine Succession. Eine Succession tritt bei einer Wirkung nur dann ein, wenn ein Gegenstand wegen Mangel an hinlänglicher Vorbereitung dem Einwirkenden Hindernisse entgegen stellt. Da ist Zeit nöthig, um z. B. die Materie für die Aufnahme der Form gehörig vorzubereiten. Ist aber diese Vorbereitung genügend geschehen, so erhält die Materie alsbald ihre wesentliche Form. So wird ein durchsichtiger Gegenstand vom Lichte durchdrungen, sobald er nach Beseitigung aller Hindernisse vom Lichte getroffen wird. Nun aber gibt es für Gott keine Hindernisse. Er bedarf, um seine Gnade in die menschliche Seele auszugießen, keiner anderen Vorbereitung, als derjenigen, die von ihm selbst kömmt. Darum kann Gott jede geschöpfliche Materie im Augenblicke für die Form disponiren, um so mehr den freien Willen des Menschen, dessen Bewegung seinem Wesen nach ohnedieß eine plötzliche ist. Es mag daher immerhin der Wille scheinbar nach zwei Richtungen in Aufeinanderfolge der Zeit sich bewegen, nach der Sünde hin, die verabscheut, und nach Gott hin, mit welchem Verbindung gesucht wird. In der Wirklichkeit geschieht doch beides zu gleicher Zeit, da aus dem Grunde die Sünde verabscheut wird, weil sie wider Gott ist, welchem man anzuhängen sich bestrebt, so daß also die Entfernung vom Bösen und die Annäherung an Gott in Eins zusammenfällt, wie bei der Lokalbewegung derjenige, welcher von einem

---

[1]) Der wesentlichen Requisite der Rechtfertigung zählt der hl. Thomas vier: Quantuor enumerantur, quae requiruntur ad justificationem impii, sc. gratiae infusio, motus liberii arbitrii in Deum per fidem et motus liberi arbitrii in peccatum et remissio culpae. Die Sündenvergebung wird als Abschluß der Rechtfertigung bezeichnet: Justificatio est quidam motus, quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum justitiae. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur tria requiruntur: Primo quidem motio ipsius moventis, secundo motus mobilis, tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinae accipitur gratiae infusio, ex parte vero liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum a termino à quo et accessum ad terminum ad quem. Consummatio autem sive perventio ad terminum hujus motus importatur per remissionem culpae, in hoc enim justificatio consummatur. 1. 2. q. 113. a. 6. Dagegen wird die göttliche Gnade als Anfang und Grund der Justification bezeichnet: Causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiae infusio est causa omnium aliorum, quae requiruntur ad justificationem impii. Ergo est naturaliter (nicht der Zeit nach, denn bei der Justification ist keine Succession der Zeit) prior. l. c. a. 8.

Orte sich entfernt zugleich einem andern sich nähert. Der Gerechtfertigte tritt also plötzlich aus dem Zustande der Schuld in den Zustand der Gnade ein, so daß bei der Rechtfertigung immerdar sich wiederholt, was die Apostelgeschichte (c. II.) erzählt: Factus est *repente* de coelo sonus tanquam advenientis spiritus *vehementis*, wozu bemerkt worden ist: Nescit tarda molimina spiritus sancti gratia.

Die Rechtfertigung des Sünders, sagt der heil. Augustinus, ist ein größeres Werk Gottes, als die Erschaffung von Himmel und Erde, denn diese gehen vorüber, das Heil aber und die Rechtfertigung der Auserwählten bleibt. Mag auch derjenige, welcher den Gerechten erschafft und den Gottlosen rechtfertigt, durch dieses und jenes gleiche Macht an den Tag legen, so erglänzt doch bei der Justification seine erbarmende Gnade in hellerem Lichte. Vom göttlichen Erbarmen aber heißt es: Miserationes ejus super omnia opera ejus. Ps. CXLIV. Ja! die Rechtfertigung ist selbst ein Wunder, da die sichtbar wirkende geschöpfliche Kraft hiezu nicht ausreicht, sondern dieselbe nur dem unsichtbaren göttlichen Wirken möglich ist.

Eine zweite Wirkung der Gnade ist das Verdienst (meritum).

Verdienst und Lohn (merces) beziehen sich auf das Nemliche, denn das wird Lohn genannt, was Einem zur Vergeltung für seine Mühewaltung und Thätigkeit als entsprechender Preis gegeben wird. Darum ist die Belohnung ein Act der Gerechtigkeit. Gerechtigkeit indessen im strengen Sinne des Wortes setzt Gleichheit derjenigen voraus, die zu einander in rechtliche Verhältnisse sich stellen. Zwischen Gott und dem Menschen aber ist keine Gleichheit, sondern eine Ungleichheit, wie zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Darum ist auch zwischen beiden kein rechtliches Verhältniß im vollen Sinne des Wortes möglich, sondern nur annäherungsweise. Da das Maß der menschlichen Kräfte von Gott ist, so kann dem Menschen ein Verdienst vor Gott nur unter Voraussetzung der göttlichen Anordnung zukommen, d. h. so, daß der Mensch durch seine Thätigkeit das von Gott erlangt, wozu ihm dieser Thatkraft gegeben hat. So gelangen auch die natürlichen Dinge durch ihre Bewegung und Thätigkeit zu dem, wozu sie von Gott bestimmt sind, nur geschieht dieß unbewußt und unfrei, während der Mensch mit Bewußtseyn und Freiheit handelt. Eben darum, weil das Verdienst zuletzt Gottes eigenes Werk ist, wird dieser gegen Niemanden, wenn derselbe auch noch so viele Verdienste hätte, zum Schuldner. Die ewige Seligkeit insbesondere liegt außer dem Bereiche der sich selbst überlassenen menschlichen Kraft, übersteigt sogar des Menschen Kenntniß und Sehnsucht: Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit. I Cor. II. Gilt daher auch das Wort: Est merces operi tuo, Jerem. XXXI, so gilt doch auch das andere: Gratia Dei vita aeterna.

Rom. VI. Der Mensch kann weder im Zustande der unverdorbenen, noch weniger im Zustande der gefallenen Natur ohne göttliche Gnade das ewige Leben verdienen. Nur im Hinblick auf die göttliche Gnade können daher von dem heil. Paulus II Tim. IV. die Worte gesprochen seyn: In reliquo reposita est mihi corona justitiae, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex. Betrachtet man die guten Handlungen der Menschen von Seite des freien menschlichen Willens, aus dem sie hervorgehen, so kann nur eine Ziemlichkeit (meritum de congruo) angenommen werden, vermöge welcher sie eine Aussicht auf Belohnung eröffnen, da die wirkende endliche Kraft zur ewigen Seligkeit außer Maß und Verhältniß steht. Nur die Gnade des dem Menschen innewohnenden heiligen Geistes, jene Wasserquelle, die zum ewigen Leben sprudelt, Joh. IV, jenes Unterpfand der Erbschaft der Kinder Gottes, Rom. VIII, II Cor. I, vermag uns einen wirklichen Anspruch (meritum de condigno) auf die ewige Seligkeit zu geben, da nur in diesem Falle ein Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung vorhanden ist, so daß diese aus jener hervorgehen kann, wie der Baum aus dem Samenkorne erwächst.

Die erste Gnade kann der Mensch weder für sich, noch für Andere (Christus allein vermochte dieses) verdienen, denn die Gnade übersteigt das Maß der natürlichen Kräfte; der außer dem Zustande der Gnade Befindliche hat an der Sünde ein fortdauerndes Hinderniß, durch sich zur Gnade zu gelangen, ja dem Begriffe der Gnade selbst schon widerspricht ein die erste Gnade vermittelndes Verdienst: Si autem gratia, jam non ex operibus. Rom. XI. Ei, qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum. Rom. IV. Darum hat der hl. Augustinus die von ihm ausgesprochene Ansicht, daß der Glaube die Rechtfertigung verdiene, zurückgenommen. Wenn daher in der heil. Schrift auf das Gebet des Gerechten ein großer Werth gelegt wird und an uns die Aufforderung ergeht, für einander zu beten, daß wir zum Heile gelangen, Jac. cap. ult., wenn wir uns Freunde machen sollen vom Mammon der Ungerechtigkeit, um Aufnahme zu finden in den ewigen Wohnungen, Luc. XVI, und wenn es so scheinen könnte, daß man wenigstens für Andere die erste Gnade zu verdienen im Stande seyn möchte: so ist hier an das meritum de congruo zu denken, wobei der Mensch nicht von Gottes Gerechtigkeit, sondern nur von seiner Erbarmung für diejenigen, denen er wohl will, als Gottes Freund etwas hoffen kann, wie Daniel, welcher sprach: Neque enim in justificationibus nostris prosternemus preces nostras ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis. Dan. IX. Dagegen kann der Mensch die Vermehrung der Gnade, und zwar merito de condigno verdienen, da es sich hier nicht um eine neue Bewegung handelt, sondern nur

um Fortsetzung der bereits begonnenen. Kann der Mensch ein Verdienst sich erwerben in Bezug auf das Ziel der Bewegung, nemlich die ewige Seligkeit, so muß er sich ein solches auch erwerben können in Bezug auf den Fortschritt in dieser Bewegung, d. h. in Bezug auf Vermehrung der Gnade, durch welche derselbe bedingt ist. Das Ausharren auf dem Wege aber fällt nicht unter das Verdienst, denn dies ist nicht so fast eine Wirkung der Gnade, als vielmehr deren Ursache und Princip, weil gewissermaßen Erhaltung und fortwährende Creation derselben. So wie daher die erste Gnade, so kann auch die Gnade der Beharrlichkeit nicht verdient werden. Die zeitlichen Güter sind nur in soferne Gegenstand des Verdienstes, als sie mit den ewigen Gütern im Zusammenhang stehen. [1])

Die theologischen Tugenden.

Der Glaube.

Mit diesem Abschnitte beginnt Thomas den speciellen Theil der christlichen Sittenlehre. Zunächst ist es der Glaube, sein Gegenstand, der innere Glaubensact und dessen Manifestation im Glaubensbekenntnisse, der Tugendcharakter des Glaubens, dessen Subject, die Verpflichtung zum Glauben und die Wirkung desselben, womit er sich beschäftiget.

Bei jeder Erkenntniß kann man Doppeltes unterscheiden, dasjenige, was erkannt wird (das materielle Object), so wie das, wodurch man erkennt (das formelle Object). Da nun der Gläubige zu Etwas seine Zustimmung gibt, weil es Gott geoffenbart hat, und das, was geglaubt wird, Gott selbst ist, oder, wie z. B. die Sacramente, wenigstens zu Gott in innigster Beziehung steht und die Verbindung mit ihm vermittelt: so ist Gott das formelle und materielle Object des Glaubens. [2])

---

[1]) Vgl. 1. 2. q. 109 — q. 114.

[2]) Cf. quaest. disp. de fide a. 8: Nullus habitus rationem habet virtutis, nisi ille, cujus actus semper est bonus. Aliter enim non esset perfectio potentiae. Cum igitur actus intellectus sit bonus ex hoc, quod verum considerat, oportet, quod habitus in intellectu existens virtus esse non possit, nisi sit talis, quo *infallibiter verum dicatur*.... Sicut autem esse creatum, quantum est de se vanum et defectibile, nisi contineatur ab ente increato, ita omnis creata veritas defectibilis est, nisi quatenus per veritatem increatum rectificatur. Unde neque hominis,

Das Object des Glaubens ist zwar an sich sehr einfach, von Seite des Gläubigen aber betrachtet, erscheint es als etwas Zusammengesetztes, insoferne als der Mensch wie überhaupt, so auch beim Glauben durch Theilung und Zusammenfügung die Wahrheit erkennt.

So wenig als in dem Seyn Nichtseyn, in der Güte Bosheit seyn kann, eben so wenig kann bei dem Glauben Irrthum seyn, da die des Truges unfähige, höchste Wahrheit, Gott selbst, formelles Object des Glaubens ist.

Der Gegenstand des Glaubens kann weder sinnlich, noch intellectuell geschaut werden, denn es ist bei dem Glauben nicht das Object selbst, welches unmittelbar oder mittelbar (wie dieß bei den ersten Principien der Erkenntniß und bei den daraus hervorgehenden Conclusionen der Fall ist) die Zustimmung des Gläubigen bewirkt, vielmehr hat da eine Wahl statt, bei welcher man sich mit zweifelloser Gewißheit für das Gewählte entscheidet.[1]) Diese Unmöglichkeit, das Glaubensobject zu schauen, spricht der

---

neque angeli testimonio assentire infallibiliter in veritatem duceret, nisi quantum in eis loquentis Dei testimonium consideratur. Unde oportet, quod fides, quae virtus ponitur, faciat intellectum hominis adhaerere veritati, quae in divina cognitione consistit, transcendendo proprii intellectus veritatem .... Et ita fides, quae hominem divinae cognitioni conjungit per assensum, *ipsum Deum habet sicut principale objectum,* alia vero quaecunque sicut consequenter adjuncta.

[1]) Die Wahrheit, daß der Gegenstand des Glaubens nicht geschaut werden kann, gibt dem heil. Thomas Veranlassung, in seinem Werkchen: „Expositio super symbolo Apostolorum“ (opusc. 6.) zu fragen, ob es nicht thöricht sei, Etwas zu glauben, was man nicht sieht? Wir erhalten von ihm auf diese Frage, die für alle Zeiten ihre Bedeutung behält, folgende Antwort: „Die vorgebrachte Bedenklichkeit findet ihre Lösung schon in der Unvollkommenheit unserer Erkenntniß. Wenn der Mensch durch sich alles Sichtbare und Unsichtbare vollkommen zu erkennen im Stande wäre, so wäre es allerdings thöricht, zu glauben, was wir nicht schauen. Aber unsere Erkenntniß ist so ungenügend, daß kein Philosoph jemals die Natur einer einzigen Fliege vollständig zu erforschen vermochte. Daher liest man, daß ein Philosoph dreißig Jahre in einer Wüste zugebracht habe, um das Wesen der Bienen zu studiren. Wenn nun unser Erkenntnißvermögen so schwach ist, ist es da nicht Thorheit, von Gott nur das annehmen zu wollen, was der Mensch durch sich selbst zu erkennen im Stande ist? Soll nicht vielmehr Jeder ausrufen: Sieh! groß ist Gott, ihm erliegt unser Wissen. Job. III. Wenn ein Lehrer in seiner Wissenschaft einen Ausspruch thäte und ein ungebildeter Mensch die Richtigkeit desselben leugnete, weil er das Vorgebrachte nicht verstünde, so würde man einen Solchen für sehr thöricht halten. Nun aber steht die Erkenntniß eines Engels um viel mehr über der Erkenntniß des größten Weltweisen, als die Erkenntniß des Letzteren über der eines ungebildeten Menschen. Ein Thor ist also der Philosoph, wenn er das nicht glauben will, was die Engel sagen, und noch thörichter ist er, wenn er nicht glauben will, was Gott sagt. Dagegen heißt es Eccl. III: Ueberaus Vieles ist dir gezeigt worden, was über den menschlichen Sinn

Apostel mit den Worten aus: Fides est argumentum non apparentium. Hebr. XI. Heißt es aber in der heil. Schrift von Thomas: Quia vidisti me, Thoma, credidisti, Joh. XX, und könnte es somit scheinen, daß doch der Gegenstand des Glaubens geschaut werden könnte, so ist nicht zu vergessen, daß es etwas Anderes war, was Thomas sah, und etwas Anderes, was er glaubte. Er sah einen Menschen und glaubte an Christi Gottheit, daher er ausrief: Mein Herr und mein Gott! Aus dem Gesagten folgt zugleich, daß im Allgemeinen das Glaubensobject nicht gewußt werden kann. Zwar können auch die Gläubigen den Gegenstand ihres Glaubens in gewissem Sinne wissen d. h. aus Principien ableiten, aber nicht aus Principien der Vernunft, sondern des Glaubens, so daß also ihr Wissen doch im Grunde Glaube bleibt. Im Uebrigen ist in Einem und demselben Subject und in Bezug auf Ein und dasselbe Object ein Wissen und Glauben nicht zugleich möglich. Indessen können die verschiedenen Seiten Einer und derselben Wahrheit z. B. daß Gott Einer und zugleich auch dreifach ist, allerdings geglaubt und gewußt werden. Von verschiedenen Subjecten kann Ein und dasselbe Object von dem Einen gewußt, von dem Andern geglaubt werden, wie nach dem Worte des Apostels, I Cor. XIII, wir jetzt im Spiegel und im Räthsel erkennen, was die Seligen von Angesicht zu Angesicht schauen d. h. wissen. So erkennen auch schon hienieden Manche auf dem Wege der Demonstration, was Andere glauben. Sonst aber hat das Wissen mit dem Glauben das gemein, daß hier wie dort mit Sicherheit angenommen wird, das Gewußte oder Geglaubte könne sich nicht anders verhalten, wodurch sich beide vom bloßen Meinen unterscheiden, bei welchem immerhin Grund zur Furcht vorhanden ist, es möchte etwa das Gegentheil von dem Angenommenen wahr seyn, daher Wissen oder Glauben in Einem und demselben Subjecte und in Bezug auf Ein und dasselbe Object mit dem Meinen nicht zusammen seyn kann, so wenig, als die

---

ist. Wollte der Mensch nur das glauben, was er selbst erkennt, so könnte er sicherlich in dieser Welt nicht leben. Denn was wäre es, wenn man Niemandem glauben würde! Wie könnte Einer auch nur annehmen, daß dies sein Vater sey!.... Zudem beweist Gott auch, daß das, was der Glaube lehrt, wahr sey. Wenn ein König ein mit seinem Siegel versehenes Schreiben übersenden würde, so würde es Niemand wagen, zu leugnen, daß dasselbe mit Willen vom König ausgegangen sey. Es ist aber bekannt, daß Alles, was die Heiligen geglaubt und uns überliefert haben vom Glauben an Christus, besiegelt ist mit Gottes Siegel. Dieses Siegel sind jene Werke, die keine Creatur für sich zu vollbringen vermag, die Wunder.... Wollte aber etwa Jemand die Wirklichkeit der Wunder selbst leugnen, so sage ich, daß es kein größeres Wunder geben könne, als dieses, daß die Welt ohne Wunder sich (zu Christi Lehre) bekehrt haben soll."

Unsicherheit mit der Sicherheit, die Ungewißheit mit der Gewißheit sich freundlich zusammen findet. [1])

Da das in Gott Eine in der menschlichen Intelligenz sich vervielfältigt, weil die göttliche Wahrheit von uns nur zufolge einer gewissen Unterscheidung erkannt werden kann: so mag der eigentliche Gegenstand des Glaubens (welcher nicht mittelbar, sondern unmittelbar zur Erlangung des ewigen Lebens in Beziehung steht, und daher an sich und nicht etwa bloß um eines Andern willen, wie z. B. die in der heil. Schrift erzählten Wunder, geglaubt werden soll) in einzelne Artikel ausgeschieden werden, wie man auch an dem Einen körperlichen Organismus, an der Einen menschlichen Rede (bei näherer Beobachtung) verschiedene Glieder unterscheidet. Diese Glaubensartikel sind auch eines Wachsthums fähig. Die Substanz bleibt zwar immer dieselbe. Wie aber bei den Vernunft-Principien ein Princip in dem andern enthalten ist, und alle zuletzt auf das Eine zurückgeführt werden können, nemlich, daß es unmöglich sey, zugleich zu bejahen und zu verneinen: so ist es auch bei den Grundwahrheiten des Glaubens. So

---

[1]) Cf. in 3 Sentent dist. XXIII. q. 2. a. 2: Cum assensu cogitare (i. e. credere) separat credentem ab omnibus aliis. Cum enim cogitatio discursum rationis importet, *intelligens* assensum sine cogitatione habet, quia intellectus principiorum est, quae quisque statim probat audita ... *Sciens* autem et assensum et cogitationem habet, sed non cogitationem cum assensu, sed cogitationem ante assensum, quia ratio ad intellectum resolvendo perducit. *Credens* autem habet assensum simul et cogitationem, quia intellectus ad principia per se nota non perducitur; unde quantum est in se adhuc habet motum ad diversa, sed extrinseco determinatur ad unum sc. ex voluntate. *Opinans* autem habet cogitationem sine assensu perfecto, sed habet aliquid assensus, inquantum adhaeret uni magis, quam alii. *Dubitans* autem nihil habet de assensu, sed habet cogitationem. *Nesciens* autem neque assensum, neque cogitationem habet. Das Wesen und die Natur des Glaubens bringt es mit sich, daß der Mensch das, was er gläubig annimmt, auch zu schauen verlangt, und daß, da der Glaube den menschlichen Geist nicht nothzüchtiget, sondern freie Wahl zur Voraussetzung hat, auch der Bewegung zu dem dem Geglaubten Entgegengesetzten hin Raum gegeben ist: Non enim assensus ex cogitatione causatur, sed *ex voluntate*. Sed quia intellectus non hoc modo terminatur ad unum, ut ad proprium terminum perducatur, qui est visio alicujus intelligibilis, inde est, quod ejus motus nondum est quietatus, sed adhuc habet cogitationem et *inquisitionem* de his, quae credit, quamvis firmissime iis assentiat. Quantum enim est ex seipso, non est ei satisfactum, nec est terminatus ad unum, sed terminatur tantum ex intrinseco. Et inde est, quod intellectus credentis dicitur esse captivatus, quia tenetur terminis alienis et non propriis, II Cor. X: In captivitatem redigentes omnem intellectum. Inde etiam est, quod in credente potest insurgere *motus de contrario* hujus, quod firmissime tenet, quamvis non in intelligente vel sciente. Quaest. disp. de fide. a. 1.

schließt der Glaube an die Erlösung auch die Lehre von der Incarnation und dem Leiden Christi in sich, alle Glaubensartikel aber lassen sich auf das göttliche Seyn und die göttliche Providenz zurückführen, so wie entgegen auch daraus entwickeln. In dieser fortschreitenden Entwicklung und in dem derselben zur Seite gehenden ausdrücklichen Bekenntnisse besteht vorzugsweise der Zuwachs, dessen die Glaubensartikel fähig sind. Dabei bleibt aber die Substanz des Glaubens dieselbe. In der Folge der Zeit wird nicht etwas Anderes geglaubt, als früher, sondern es wird nur anders geglaubt; das Unentwickelte ist zur Entwicklung gekommen, die Zahl der Glaubensartikel hat sich vermehrt, ohne daß aber deßwegen am Glaubensobjecte eine wesentliche Veränderung vor sich gegangen wäre. So geschieht also auf dem Gebiete des Glaubens, was fortwährend in der Natur geschieht, wo bei der Bildung der Naturgegenstände ein Fortschritt von dem Unvollkommenen zum Vollkommenen statt hat. In Bezug auf den Glauben ist der Mensch gleichsam die Materie, welche die göttliche Einwirkung in sich aufnimmt und so von unvollkommener Erkenntniß zur vollkommenen hingeführt wird. Dieß gilt in Bezug auf die ganze Gattung, so wie in Bezug auf den Einzelnen. Darin besteht das subjective Wachsthum des Glaubens, welches aber nur auf Seite des Schülers, des Menschen, nicht auf Seite des Lehrers, nemlich Gottes, möglich ist. [1])

Sofort faßt Thomas den inneren Glaubensact und dessen Manifestation im Glaubensbekenntnisse in's Auge, spricht also von dem Glauben, insoferne er eine Tugend ist, von dessen Subject und von der Verpflichtung, ihn anzunehmen.

Glauben heißt mit Zustimmung denken. Der Glaubens-Act besteht demnach in einer Thätigkeit der Intelligenz verbunden mit untersuchender Erwägung des Gegenstandes und Zustimmung des Willens, welcher bestimmend auf die Intelligenz wirkt. [2]) Der Glaubensact unterscheidet sich somit

---

[1]) Cf. quaest. disp. de fide a. 12, wo die Frage: Utrum una sit fides modernorum et antiquorum, also beantwortet wird: Si accipiatur id, quod est objectum fidei sc. res credita, prout est extra animam, sic est una, quae refertur ad nos et ad antiquos. Et ideo ex unitate rei fides unitatem recipit. Si autem consideretur secundum quod est in acceptione nostra, sic plurificatur per diversa enuntiabilia. Sed ab hac diversitate non diversificatur fides. Unde patet, quod fides omnibus modis est una.

[2]) Credere est cum assensu cogitare, non ut cogitatio ad vim spectat cogitativam, seu ut communiter pro qualicunque actuali intellectus consideratione sumitur, sed ut importat intellectus considerationem cum aliqua inquisitione et voluntatis consensu .... Intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum

von allen übrigen Acten der Intelligenz, deren Gegenstand das Wahre und Falsche ist. Manchmal ist bei solchen Acten wohl entschiedene Zustimmung da, wenn z. B. Einer das betrachtet, was er weiß und versteht. Aber in diesem Falle ist die Erkenntniß schon vollendet, während beim Glauben, welcher wesentlich eine Bewegung der überlegenden, noch nicht durch vollkommene Anschauung der Wahrheit zum Ziele gelangten Seele ist, diese Vollendung fehlt. Bei andern Acten der Intelligenz wird die feste, sichere Zustimmung vermißt. Der Zweifel schwebt zwischen dem Wahren und Falschen unentschieden in der Mitte; die Vermuthung neigt sich wohl nach einer Seite hin, aber ohne hinreichende Gründe für ihre Entscheidung zu haben; die Meinung muß immer in Besorgniß seyn, daß das Gegentheil von dem Angenommenen wahr sey. Bei dem Glauben aber ist feste, sichere Hingabe an das Glaubensobjekt. Diese Eigenschaft hat der Glaube mit dem Wissen gemein. [1]) Indessen ist die Erkenntniß des Gläubigen noch nicht durch klare Anschauung vollendet. In diesem Punkte trifft der Glaube mit dem Zweifel, der Vermuthung und Meinung zusammen.

Der Glaubensact kann zu dem Glaubensobjekte in mehr-, insbesondere in dreifacher Beziehung stehen. Es ist dabei Gott entweder das materielle, oder das formelle Objekt (d. h. das, was geglaubt wird, wenigstens mit dem Geglaubten in nächster Verbindung steht, oder dasjenige, weßwegen der Mensch glaubt), der Glaube selbst aber erscheint dabei als ein Act der Intelligenz. Es kann aber auch die Intelligenz durch den Willen zur Hin-

---

quod a voluntate determinatur ad unum. 1. 2. q. 2. a. 2. Der heil. Thomas ist also fern von dem Irrthume Jener, welche in unseren Tagen noch nach dem Beispiele Voltaire's und Anderer den Glauben als bloße Verstandessache fassen und demzufolge die Annahme oder Verwerfung des Glaubens für nothwendig erklären, und consequent die Verpflichtung zum Glauben leugnen. In der That könnte von einem Gebot und einer darauf beruhenden Pflicht, zu glauben, nicht die Rede seyn, wenn der Wille bei der Annahme des Glaubens durchaus nichts zu thun hätte, denn nur dasjenige kann Gegenstand eines Gebotes seyn, in Bezug auf welches eine Wahl, somit ein Wollen möglich ist.

[1]) Der Grund des Wissens ist entweder derselbe, wie bei dem Glauben, oder er ist ein schwächerer, somit die Gewißheit, welche dasselbe gewährt, entweder nur eine gleiche, oder gar eine geringere: Sapientia et scientia et intellectus dupliciter dicuntur, uno modo secundum quod ponuntur virtutes intellectuales, alio modo secundum quod ponuntur dona Spiritus sancti .... Perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem, quia tota certitudo intellectus vel scientiae, secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei, sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum. Secundum autem quod scientia et sapientia et intellectus sunt virtutes intellectuales, inituntur naturali lumini rationis, quod deficit a certitudine et a verbo Dei, cui inititur fides. q. 4. a. 1.

gabe an das Glaubensobjekt sich bestimmen lassen. Das erste Verhältniß bezeichnet der heil. Augustinus mit credere Deum, das zweite mit credere Deo, das dritte mit credere in Deum.

Der Glaube greift über die Grenzen des durch das natürliche Licht Erkennbaren hinaus. Zwar finden sich unter den Glaubenswahrheiten auch solche, welche der Mensch vermöge des ihm innewohnenden, natürlichen Lichtes zu erkennen im Stande ist, denn Gott wollte durch den Glauben die Menschen schneller zur Erkenntniß dieser Wahrheiten führen, dieselben in solcher Weise zum Gemeingut Aller, auch derjenigen machen, welchen der sonst nöthige Eifer oder das Talent fehlt, oder die von den Geschäften und Mühsalen des irdischen Daseyns niedergedrückt in der Erkenntniß keine Fortschritte machen würden. Ueberdieß vermag, nach dem Zeugnisse der Geschichte, der menschliche Geist auch in Bezug auf die sogenannten Vernunftwahrheiten, sich weder vor Irrthum ganz zu bewahren, noch hinlängliche Gewißheit und Sicherheit zu verschaffen. Darum enthält das Glaubensobjekt auch manche dieser Wahrheiten; außer diesen aber auch solche, welche über die Tragweite der natürlichen Vernunft hinausliegen. Wie die Dinge in der Natur nicht durch eigene, sondern durch höhere Kraft ihrer Vollendung entgegengeführt werden, wie z. B. das Wasser, dem in ihm liegenden Zuge folgend, gegen den Mittelpunkt hingedrängt würde, während es in die Bewegung des Mondes hineingezogen in Strömung und Gegenströmung um das Centrum sich herumbewegt: eben so wird auch die natürliche Vernunft von einem Höheren, von Gott bewegt werden müssen, um zu ihrer Vollendung zu gelangen. Besteht diese in der Theilnahme an dem höchsten Gute, in der Anschauung Gottes, so wird das Verhältniß des Menschen zu Gott sich gestalten, wie das des Schülers zum Lehrer, da es heißt: Omnis, qui audit a Patre et didicit, venit ad me. Joh. VI. Der Schüler aber, welcher in Bezug auf die Erwerbung der Erkenntniß unter dem Gesetze der Allmähligkeit steht, muß den Glauben haben, daß er zur vollkommenen Erkenntniß noch gelangen werde. Wie der Schüler dem Lehrer, so muß auch Jeder Gott glauben, um zur vollkommenen, glückseligen Anschauung Gottes zu gelangen, daher der Apostel den Glauben als die Vorbedingung des göttlichen Wohlgefallens bezeichnet, wenn er sagt: Sine fide impossibile est placere Deo. Hebr. XI. [1])

In Bezug auf dasjenige, was eigentlich und an sich zum Glaubensobjekte gehört, in Bezug auf die Glaubensartikel ist ein entwickelter

[1]) Der christliche Glaube ist also kein Glaube des Menschen an sich selbst resp. eine Hingabe an seine eigene Vernunft, sondern Gottes-Glaube, Hingabe an die höchste Vernunft. Derjenige, welcher die sogenannten Vernunft-Wahrheiten nicht als geoffenbarte

Glaube (fides explicita) Pflicht Aller, insbesondere der Vorgesetzten, durch welche zumeist die geoffenbarte Wahrheit auf die niederer Stehenden übergeleitet werden soll. Der entwickelte Glaube an das Geheimniß der Incarnation, welches hinwiederum den Glauben an das Mysterium der Trinität zur Voraussetzung hat, ist selbst Bedingung zur Erlangung der Seligkeit. Was dagegen dasjenige anbelangt, was mit dem eigentlichen Glaubensobjekte nur in zufälliger Verbindung steht, wie z. B. daß Abraham zwei Söhne gehabt, David der Sohn des Isai gewesen, genügt die Bereitwilligkeit, zu glauben (fides implicita), nemlich dann, wenn man hievon Kunde erhalten haben wird.

Der Apostel stellt den Glauben als etwas Verdienstliches dar, wenn er schreibt: Sancti per fidem adepti sunt repromissiones. Hebr. XI. Die Erfordernisse einer verdienstlichen Handlung nemlich sind Freiheit und Gnade, womit die Beziehung derselben auf Gott von selbst gegeben ist. Diese Momente aber finden sich bei dem Glauben, der nichts Anderes ist, als ein Act der Intelligenz, welche dem Gebote des durch die göttliche Gnade bewegten Willens sich unterwerfend, zur göttlichen Wahrheit ihre Zustimmung gibt. Daher kann der Glaube verdienstlich seyn. Dies wäre unmöglich, wenn er mit der schwankenden Meinung auf einer Linie stünde. Denn zum Charakter des Verdienstes gehört ein entschiedener Wille, zweifellose Zustimmung. Eben so wenig könnte er verdienstlich seyn, wenn er mit dem Wissen identisch wäre, denn beim Wissen ist die Zustimmung nicht frei, sondern wird unwillkürlich nach dem Maaße und der Stärke der Beweise gegeben oder versagt. Nur die Betrachtung ist beim Wissen frei, da der Mensch ein Objekt betrachten oder nicht betrachten, und dies in guter oder nicht guter Absicht thun kann. Beim Wissen könnte also höchstens die Betrachtung des Gegenstandes verdienstlich seyn, da nur diese in die Hand des Menschen gegeben ist. Beim Glauben dagegen ist beides, die Zustimmung und die Betrachtung der Freiheit des Menschen anheim gestellt, daher der Glaube in jeder Hinsicht verdienstlich seyn kann. Man halte uns nicht, um das Gesagte zu widerlegen, die Alternative entgegen: Entweder glaubt der Gläubige ohne einen hinreichenden Grund, und dann ist sein Glaube leichtsinnig, oder er hat einen hinreichenden Grund zu glauben, und dann steht es schon nicht mehr bei ihm, ob er glauben wolle oder nicht, in welchem Falle somit wegen Mangel an Freiheit von Verdienst keine Rede mehr

---

annimmt, sondern durch eigene Geistesthätigkeit findet, der hat allerdings Etwas, aber nur einen Theil vom Glaubensobjecte erkannt, Vieles aber wird ihm unbekannt bleiben, wenn er hartnäckig darauf besteht, nur dasjenige annehmen zu wollen, was ihm durch die natürliche Erkenntnißkraft vermittelt werden kann.

ſeyn kann. Derjenige, welcher glaubt, hat allerdings einen hinreichenden Grund zum Glauben, nemlich die Auctorität der göttlichen, durch Wunder beſtätigten Lehre und, was noch mehr iſt, den inneren Trieb der göttlichen Einladung. Sein Glaube iſt alſo kein leichtſinniger. Indeſſen hat er doch auch keinen hinreichenden Grund zum Wiſſen, und eben deßwegen wird der Charakter des Verdienſtes nicht durch den zum Glauben hinführenden Grund vernichtet. Was aber die menſchlichen, die Vernunftgründe anbelangt, welche angeführt zu werden pflegen, ſo ſind in Bezug auf dieſelben zwei Fälle möglich. Sie werden entweder dem Glauben vorangeſtellt, wenn z. B. Einer zu glauben nicht geneigt wäre, es ſey denn, daß die Vernunft ihn glauben hieße. In dieſem Falle würde das Verdienſt des Glaubens vermindert, wie überhaupt auf dem Gebiete der Moral die der Willensentſcheidung vorausgehende Leidenſchaft den Werth einer tugendhaften Handlung verringert. Nicht durch die menſchliche Vernunft, ſondern durch die göttliche Auctorität ſoll der Menſch ſich zum Glauben beſtimmen laſſen. Es kann aber auch die Vernunft dem Glauben nachfolgen, wie wenn Jemand bereitwillig iſt, zu glauben, wenn er die geglaubte Wahrheit liebt, darüber nachdenkt, und ſie ganz zu erfaſſen ſtrebt, wenn er das, was dem Glauben ſich entgegenſtellt, zu beſeitigen, wenn er Gründe für die Beſtätigung des Geglaubten ſucht, wozu der heil. Petrus mit den Worten auffordert: Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe. I Petr. III. [1]) Hiedurch wird das Verdienſt des Glaubens nicht aufgehoben, ſondern dies Streben iſt vielmehr ein Zeichen höheren Verdienſtes, wie im Moraliſchen die nachfolgende Leidenſchaft ein Beweis von einem beſſeren Willen iſt. Die Beweisführung kann ohnedieß, wenigſtens in Bezug auf die eigentlichen Glaubensartikel, nicht von der Art ſeyn, daß das Glaubensobject ſeinen weſentlichen Charakter verlieren und geiſtig geſchaut werden könnte. Nur in Bezug auf das, was dem Glauben vorausgeht, iſt dieſes möglich. [2])

---

[1]) In ſolcher Weiſe wird ſicherlich dem Rationalismus nicht Vorſchub geleiſtet. Cf. in 3 Sentent. dist. XXIII. q. 2. a. 2: Quod dicit Damascenus, quod fides est non inquisitus assensus, excluditur inquisitio rationis intellectum terminantis, non inquisitio voluntatem inclinans; et ex hoc ipso, quod intellectus terminatus non est, remanet motus intellectui, inquantum naturaliter tendit in sui determinationem. Unde fides consistit media inter duas cogitationes, quarum una voluntatem inclinat ad credendum et haec praecedit fidem. Alia vero tendit ad intellectum eorum, quae jam credit, et haec est simul cum assensu fidei. Unde dicitur Isai VII: Si non credideritis non intelligetis.

[2]) Rationes, quae inducuntur ad authoritatem fidei, non sunt demonstrationes, quae in visionem intelligibilem, intellectum humanum reducere possunt; et ideo non

Der innere Glaubensact wird zum äußeren und tritt somit in die Erscheinung durch das Glaubensbekenntniß. Seinen Glauben zu bekennen ist der Christ verpflichtet gemäß jenem Ausspruche des Apostels: Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem. Rom. X. Zwar vermag der innere Glaube schon mit Gott zu verbinden. Indessen ist die Rücksicht auf die Liebe Gottes und des Nächsten bei dem Glauben eben so wenig als bei den übrigen Tugenden bei Seite zu setzen. Wenn daher auch das Gebot, den Glauben zu bekennen, weil affirmativ, kein absolutes ist (non est semper et ad semper de necessitate salutis), so verbindet es doch dann, wenn durch Unterlassung des Glaubensbekenntnisses Gott die gebührende Ehre entzogen oder dem Nächsten ein Schaden zugefügt würde, wenn z. B. Stillschweigen die Meinung erzeugte, daß der Glaube nicht wahr sey, oder Andere in Folge dessen vom Glauben abfallen würden. Ist daher wohl Niemand zu einem nutzlosen Bekenntnisse seines Glaubens verpflichtet, da der Heiland verbietet, das Heilige den Hunden zu geben und die Perlen vor die Schweine zu werfen, Mt. VII: so ist doch in gewissen Fällen Jeder zum Glaubensbekenntnisse verbunden, wenn nemlich dadurch Jemand im Glauben unterrichtet, oder darin bestärkt oder der Uebermuth der Ungläubigen zurückgewiesen werden kann. Ist irgend ein Nutzen für den Glauben zu erwarten oder ist gar dringende Nothwendigkeit, den Glauben zu bekennen, vorhanden, so hat man sich selbst um die Aergernisse nicht zu bekümmern, welche etwa bei den Ungläubigen durch Ablegung des Glaubensbekenntnisses veranlaßt werden mögen. Auch Christus hat sich um das Aergerniß nicht bekümmert, welches die Pharisäer aus der Verkündigung seiner Lehre genommen haben, sondern vielmehr zu seinen Jüngern, die ihn darauf aufmerksam machen wollten, gesagt: Sinite eos (sc. turbari), caeci sunt et duces caecorum. Mt. XV.

In den paulinischen Worten: Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium, Hebr. XI. 1, ist eine passende Definition vom habituellen Glauben enthalten [1]), wovon alle übrigen Begriffsbestimm-

---

desinunt esse non apparentia .... Unde per tales rationes non diminuitur meritum fidei, nec ratio fidei. Sed rationes demonstrative inductae ad ea, quae sunt *fidei praeambula*, non tamen ad articulos, etsi diminuunt rationem fidei (quia faciunt esse apparens id, quod proponitur) non tamen diminuunt rationem charitatis, per quam voluntas est promta ad ea credendum, etiam si non apparerent. Et ideo non diminuitur meritum. 2. 2. q. 2. a. 10.

[1]) Cf. in 3 Sentent. dist. XXIII. q. 2. a. 1: Apostolus difinit fidem per duo sc. per comparationem ad objectum, quod est res non apparens sc. secundum naturalem cognitionem et per comparationem ad finem in hoc, quod dicit, substantia rerum sperandarum. Quamvis enim idem sit objectum et finis fidei, non tamen secun-

ungen, die gegeben zu werden pflegen, nur weitere Erklärungen ſind. Will man jenen Ausſpruch des heil. Paulus in die ſtrenge Form eines Begriffes bringen, ſo kann man ſagen: Fides est habitus mentis, quo inchoatur (substantia) vita aeterna (rerum sperandarum) in nobis, faciens intellectum assentire (argumentum) non apparentibus.

Wie der Act, ſo iſt auch der Habitus des Glaubens zugleich im Willen und in der Intelligenz, vorzugsweiſe aber in der Intelligenz. [1])

Die Liebe, der Zweck des Glaubens, iſt auch die Form deſſelben, da der Glaube durch die Liebe wirkſam wird, ſomit der Act des Glaubens durch die Liebe Form und Vollendung erhält. Hierin gründet der Unterſchied zwiſchen formloſem (fides informis) und geformtem Glauben (fides formata). Beide bilden zuſammen nicht verſchiedene, ſondern nur Einen Habitus, da das Principale bei dem Glauben das auf die Intelligenz Bezügliche iſt, die Unterſcheidung aber zwiſchen geformtem und formloſem Glauben nach dem gemacht wird, was ſich auf den Willen reſp. die Liebe bezieht. [2]) Darum kann auch der formloſe Glauben in den geformten übergehen, wie der Apoſtel (Jac. II) ſagt, daß der Glaube todt ſey ohne die Werke, ſomit die Werke (den Ausfluß der Liebe) als das belebende Element des (todten, formloſen) Glaubens darſtellt. Nur der mit Liebe verbundene Glaube aber iſt wahre Tugend, nicht aber der formloſe, welcher zwar zur Wahrheit, nicht aber zum Guten in einem richtigen Verhält-

dum eandem rationem. Est enim Deus objectum ejus, inquantum est prima veritas supra posse naturale intellectus nostri elevata, et sic dicitur non apparens. Est vero finis ei, secundum quod est quoddam bonum sua altitudine facultatem humanam excedens, sed sua liberalitate seipsum communicabilem praebens et hoc dicitur res speranda.

[1]) Non solum oportet voluntatem esse promtam ad obediendum, sed etiam intellectum esse bene dispositum ad sequendum imperium voluntatis .... Et ideo non solum oportet esse habitum virtutis (fidei) in voluntate imperante, sed etiam in intellectu assentiente. q. 4. a. 2. — Cum fides sit perfectio intellectus, illud per se ad fidem pertinet, quod pertinet ad intellectum. Quod autem pertinet ad voluntatem, non per se pertinet ad fidem. l. c. a. 4. Dem Axiom zufolge: Nihil volitum, nisi praecognitum, wird a. 7 daraus, daß der Glaube vorzugsweiſe der Intelligenz angehört, der Schluß gezogen, daß die Tugend des Glaubens allen übrigen Tugenden vorangehe.

[2]) Cf. Quaest. disp. de fide a. 5: Cum fides sit in intellectu, secundum quod est motus, et imperatus a voluntate, id quod est ex parte cognitionis, est quasi materiale in ipsa. Sed ex parte voluntatis accipienda est ipsius formatio. Et ideo, cum charitas sit perfectio voluntatis, a charitate fides informatur.

nisse steht, somit nicht (was doch zur Tugend gehört) Princip einer in jeder Hinsicht guten und vollkommenen menschlichen Wirksamkeit seyn kann. [1])

Man kann an dem Glaubensobjecte zwei Momente unterscheiden, ein formelles, die erste Wahrheit (Gott), und ein materielles, nemlich dasjenige, wozu man, der ersten Wahrheit sich hingebend, seine Zustimmung gibt. In Bezug auf das erstere Moment des Glaubens nun sind Subject alle diejenigen, welche Gott erkennen, ohne aber noch jene Seligkeit erlangt zu haben, in welcher Gott seinem Wesen nach geschaut wird. Nur diese Anschauung würde, weil mit der Natur des Glaubens unvereinbar, diesen unmöglich machen, wie dieß wirklich bei den Seligen und den Engeln nach ihrer Bewährung eingetreten ist. In Bezug auf das materielle Glaubensobject dagegen kann allerdings gegenwärtig schon Manches geglaubt, Manches aber gewußt werden, so zwar, daß in Bezug auf denselben Gegenstand in verschiedenen Subjecten zugleich ein Glauben und ein Wissen möglich ist. Darum mag der Mensch vor der Sünde in Bezug auf Manches, was wir jetzt nur durch den Glauben erkennen, nicht Subject des Glaubens gewesen sein, da er in Bezug auf diesen Gegenstand einer ganz klaren und deutlichen Erkenntniß (des Wissens) sich zu erfreuen hatte.

Auch die Dämonen glauben, wie der Apostel (Jac. II.) sagt, und zittern. Ihr Glaube beruht aber nicht auf gutem Willen, der etwa die Intelligenz zur Zustimmung antreibt. Es ist vielmehr nur ein abgedrungener Glaube. Die sich darstellenden Beweisgründe sind so evident, daß die Dämonen, bei der Schärfe ihrer natürlichen Erkenntnißkraft, nicht umhin können, anzuerkennen, daß die Lehre der Kirche von Gott sey.

Derjenige, welcher hartnäckig auch nur einen Einzigen Glaubensartikel leugnet, hat keinen Glauben mehr. Denn ein Solcher entzieht sich, soviel an ihm ist, dem Einen formellen Grunde sämmtlicher Glaubensartikel, nemlich der ersten Wahrheit. Er richtet sich nicht mehr nach der unfehlbaren göttlichen Richtschnur, sondern nach seinem eigenen Belieben. Wenn er daher vielleicht auch noch an Manchem, was zum Glauben gehört, festhält, so geschieht dieß nicht in Weise des Glaubens, sondern der bloßen Meinung, bei welcher keine Hingabe an eine höhere

---

[1]) Cf. l. c. a. 6: Cum credere dependeat ex intellectu et voluntate, non potest esse talis actus perfectus, nisi et voluntas sit perfecta per charitatem et intellectus per fidem. Wenn man die von Thomas gemachte Unterscheidung zwischen geformtem und formlosem Glauben als unbiblisch bezeichnet, so ist dies allerdings in gewisser Beziehung richtig. Die gebrauchten Worte findet man nicht in der Bibel, die damit bezeichnete Sache aber ist in unzähligen Stellen ausgesprochen.

Auctorität, sondern nur bloße Willkühr ist, die annimmt, was sie will, und verwirft, was sie nicht will. Man sage nicht, daß es sich mit den Glaubensartikeln verhalte, wie mit den verschiedenen göttlichen Geboten, deren Eines man übertreten kann, ohne deßwegen als Uebertreter aller Gebote erachtet zu werden, sowie auch die Erfüllung des Einen, ohne die Erfüllung des Andern möglich ist. Dieß kann allerdings geschehen, insoferne es verschiedene nächste Motive der einzelnen Gesetze gibt. Die Glaubensartikel dagegen beruhen sämmtlich nur auf Einem Grunde, nemlich der kirchlichen, resp. göttlichen Auctorität, was übrigens in gewisser Hinsicht auch für die göttlichen Gesetze gilt, deren höchstes Motiv der vollkommene Gehorsam gegen Gott ist, daher der Apostel auch in dieser Beziehung sagt: Qui offendit in nno, factus est omnium reus, Jac. II, da Jeder, der ein Gebot übertritt, gegen Gott ungehorsam ist, somit von dem Einen höchsten Motive der Gesetzeserfüllung abfällt.

Es kann bei dem Einen der Glaube größer sein, als bei dem Andern. Der Unterschied von Groß und Klein findet sich bei dem Glauben, denn der Herr sprach zu Petrus: Modicae fidei, quare dubitasti? Mt. XIV, und zum Weibe: Mulier, magna est fides tua, Mt. XV. Diese Unterscheidung zwischen größerem und minder großem Glauben kann allerdings nicht gemacht werden in Bezug auf das formelle Object des Glaubens, welches einfach und schlechthin Eines ist, nemlich die erste Wahrheit. Aber in Bezug auf das materielle Object, welches in eine Mehrheit von Glaubensartikeln auseinander geht, kann der Eine in Bezug auf die einzelnen Glaubenswahrheiten einen entwickelteren Glauben haben, als ein Anderer, so daß also bei Jenem der Glaube ein größerer ist gemäß der größeren Entfaltung desselben. In gleicher Weise kann der Glaube größer seyn vermöge der größeren Theilnahme des Subjectes, sowohl von Seite der Intelligenz, als von Seite des Willens. Die Erkenntniß kann bei dem Einen eine größere und stärkere sein, als bei dem Andern. In gleicher Weise kann Einer größeres Vertrauen und unbedingtere Hingebung des Willens haben, als ein Anderer.

Im A. T. wird der Glaube mehr als nothwendige Vorbedingung zur Begründung und Erfüllung der Gebote vorausgesetzt, als eigentlich geboten. So heißt es: Ego sum Dominus Deus tuus, qui eduxi te de terrae Egypti, Fxod. XX, und wieder: Audi Israel, Dominus Deus tuus unus est, Deut. VI, woran sich dann sogleich die Sittenvorschriften anschließen, nachdem auf das Princip derselben wenigstens hingewiesen ist. Weiter aber geht das A. T. nicht. Dem israelitischen Volke sollten die Geheimnisse des Glaubens noch nicht kund gethan werden, daher der Apostel das alttestamentliche Gesetz, Rom. III, als legem factorum, das neutesta-

mentliche aber als legem fidei bezeichnet. Im N. T. dagegen wird der Glaube als Pflicht bestimmt hingestellt. Der Heiland sagt: Creditis in Deum et in me credite. Joh. XIV. [1])

Noch übriget, von der Ursache und den Wirkungen des Glaubens zu sprechen und von den mit demselben verbundenen Gaben, was Thomas in nachstehender Weise thut.

Der Glaube ist Gottes Geschenk, daher es Ephes. II. 8. heißt: Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, ne quis glorietur: donum enim Dei est. Zum Glauben nemlich gehört vor Allem Proposition des Glaubens-Gegenstandes. Da nun aber das Object des Glaubens über das Bereich der menschlichen Vernunft hinaus liegt, so kann der Mensch zur Erkenntniß desselben nur durch unmittelbare oder mittelbare göttliche Offenbarung gelangen, so daß also in dieser Beziehung der Glaube nicht vom gläubigen Menschen, sondern von Gott ist. Zur Kundthuung des Glaubens-Gegenstandes muß dann die Zustimmung des Gläubigen kommen. Diese kann einen äußern Grund haben, wie z. B. ein wahrgenommenes Wunder oder Ueberredung von Seite Anderer, die uns zur Annahme des Glaubens bestimmen wollen. Diese Ursache indessen ist nicht zureichend. Dieß erhellt aus der Erscheinung, daß von denen, welche Ein und dasselbe Wunder sehen oder Eine und dieselbe Predigt hören, Einige glauben,

---

[1]) Cf. contr. Gent. III. 118: Lex divina ad hoc ordinat hominem, ut sit totaliter subditus Deo. Sed sicut homo subditur Deo amando quantum ad voluntatem, ita subditur Deo credendo quantum ad intellectum. Der von den Menschen geforderte Glaube, welcher übrigens allerdings an die natürliche Erkenntniß wenigstens anknüpft (Fidei substernitur naturalis cognitio, quam fides supponit et ratio perbare potest, sicut Deum esse, et Deum esse unum incorporeum, intelligentem et alia hujusmodi), ist für die Menschheit keine Last, über die man sich etwa mit Recht beklagen könnte, sondern vielmehr eine große Wohlthat aus folgenden Gründen: 1) Propter altitudinem materiae secundum elevationem a sensibus, quibus vita nostra connutritur, unde non est facile sensum et imaginationem deserere, quod tamen est necessarium in cognitione divinorum et spiritualium. 2) Quia quamvis intellectus hominis naturaliter ordinatus sit ad divina cognoscenda, non tamen potest in actum exire per seipsum. Et quia cuilibet non potest adesse doctor paratus, ideo Deus lumen fidei providit, quod mentem ad hujusmodi elevet. 3) Quia ad cognitionem divinorum per viam rationis multa praeexiguntur, cum fere tota Philosophia humana ad cognitionem divinorum ordinetur, quae quidem non possunt nisi pauci cognoscere, et ideo oportuit fidem esse, ut omnes aliquam cognitionem haberent de divinis. 4) Quia quidam sunt naturaliter habetes et tamen cognitione divinorum indigent, qua in vita dirigantur. 5) Quia homines occupantur circa necessaria vitae et retrahuntur a diligenti consideratione divinorum. In 3 Sentent. dist. XXIV. q. 1. a. 3.

Andere aber nicht. Der eigentliche, hinreichende Grund des Glaubens muß also ein innerer seyn. Die Pelagianer haben den freien Willen allein als solchen bezeichnet, weßwegen sie behaupteten, der Anfang des Glaubens sey aus uns (insoferne es nemlich von uns ist, daß wir demjenigen beizustimmen bereit sind, was zum Glauben gehört), die Vollendung desselben aber von Gott, durch welchen uns dasjenige vorgehalten wird, was wir zu glauben haben. Allein diese Annahme ist falsch. Denn der Mensch wird bei der Zustimmung zu dem Gegenstande des Glaubens über seine eigene Natur emporgehoben. Es muß daher in dem Gläubigen ein übernatürliches, innerlich bewegendes Princip seyn, welches eben Gott ist. Daher ist der Glaube auch in Bezug auf die Zustimmung von Gott.[1]) Immerhin mag man sagen, daß der Glaube auf dem Wollen des Gläubigen beruhe. Allein es ist denn doch nothwendig, daß der Wille des Menschen durch die göttliche Gnade vorbereitet werde, um sich zu demjenigen erheben zu können, was über das Bereich des Natürlichen hinaus liegt.

Selbst der formlose Glaube ist Gottes Geschenk. Denn die Formlosigkeit ist eine Privation, durch welche das Wesen des Glaubens nicht berührt wird. Wie daher Etwas Ursache der Durchsichtigkeit eines Gegenstandes seyn kann, ohne deßwegen Ursache der dabei vorkommenden Dunkelheit zu sein, da das Dunkle nicht nothwendig bei dem Durchsichtigen ist, sondern zu diesem erst hinzukömmt: so kann auch Gott Ursache des formlosen Glaubens sein, ohne daß die Formlosigkeit desselben ihm zugeschrieben werden könnte; ja er muß sogar als Ursache des formlosen Glaubens bezeichnet werden, da man ihn als Grund des Glaubens überhaupt anzuerkennen nicht umhin kann, die bei dem Glauben vorkommende Formlosigkeit aber kein nothwendiges Ingrediens des Glaubens ist.

Eine Wirkung des Glaubens ist die Furcht; knechtische, nur auf die Strafe sehende Furcht, ist eine Wirkung des formlosen Glaubens, welcher Gott als den gerechten Bestrafer des Bösen erkennt; kindliche Furcht, welche nicht mit Gott sich zu vergleichen wagt, oder von ihm getrennt zu werden

---

[1]) Darin liegt auch insbesondere der Grund, warum die Gewißheit des Glaubens eine größere ist, als jede andere Gewißheit: Certitudo, quae est in scientia et intellectu est ex ipsa evidentia eorum, quae certa esse dicuntur. Certitudo autem fidei est ex firma adhaesione ad id, quod creditur. In his ergo, quae per fidem credimus, ratio voluntatem inclinans est ipsa veritas prima, sive Deus, cui creditur, quae habet majorem firmitatem, quam lumen intellectus humani, in quo conspiciuntur principia, vel ratio humana, secundum quam conclusiones in principia resolvuntur. Et ideo fides habet *majorem certitudinem*, quantum ad firmitatem adhaesionis, quam certitudo scientiae vel intellectus, quamvis in scientia et intellectu sit major evidentia eorum, quibus assentitur. In 3 Sentent. dist. XXIII. q. 2. a. 2.

in Angst ist, eine Wirkung des durch die Liebe geformten Glaubens, welcher Gott als das höchste, vollkommenste Gut und die Trennung von ihm als das größte aller Uebel erfaßt. Die Furcht nicht als Wirkung, sondern schlechthin als Vorläuferin des Glaubens zu betrachten, ist unpsychologisch.[1])

Nach dem Ausspruche des heil. Petrus: Fide purificans corda eorum, Act. XV, 9 wirkt der Glaube auch Reinigung des Herzens. Die Befleckung jeglichen Dings besteht in der Verbindung desselben mit niedrigeren Dingen. So wird das Silber unrein durch Vermischung mit Blei oder Zinn, nicht aber durch Versetzung mit Gold. Das vernünftige Geschöpf nun steht über allen bloß körperlichen Wesen. Es wird somit befleckt, wenn es sich denselben durch Liebe unterordnet. Seine Reinigung von dieser Makel aber vollzieht sich, wenn es den entgegengesetzten Weg einschlägt, somit die Richtung auf dasjenige hin sich gibt, was über ihm ist, nemlich auf Gott. Das Erste nun auf diesem Wege ist der Glaube, da es heißt: Accedentem ad Deum oportet credere. Hebr. XI. Darum ist auch der Glaube der Anfang der Herzensreinigung. Selbst der formlose Glaube wirkt reinigend, denn er befreit wenigstens von der Befleckung des Irrthums, welche dadurch entsteht, daß der menschliche Geist dem Niederen in ungeordneter Weise sich hingebend das Göttliche nach dem Sinnlichen messen will. Hat aber der Glaube überdieß durch die Liebe seine Form erhalten, dann duldet er überhaupt keine Unreinigkeit mehr, wie es Prov. X. heißt: Universa delicta operit charitas. Allerdings bleibt auch dann noch ein gewisses Dunkel. Dieses gründet aber nicht in der Schuld des Menschen, sondern einzig in seiner natürlichen Beschränktheit, welche im gegenwärtigen Leben fortwährend sein Antheil bleiben wird.[2])

---

[1]) Der heil. Thomas bemerkt zu der Stelle: Qui timetis Deum, credite ei Eccl. II, aus welcher die Präcedenz der Furcht vor dem Glauben zu folgen scheint: Timor Dei non potest universaliter praecedere fidem, quia si omnino ejus ignorantiam haberemus quantum ad praemia vel poenas, de quibus per fidem instruimur, nullo modo eum timeremus. Sed supposita fide de aliquibus articulis fidei (puta de excellentia divina) sequitur timor reverentiae. Ex quo sequitur ulterius, ut homo intellectum suum Deo subjiciat ad credendum omnia, quae sunt promissa a Deo, unde ibi sequitur: „Et non evacuabitur merces vestra.“ 2. 2. q. 7. a. 1.

[2]) In dem Werkchen: „Expositio super symbolo Apostolorum“ (opusc. 6) bemerkt der heil. Thomas in Bezug auf die Wirkung des Glaubens: Fides autem facit quatuor bona 1) per fidem anima conjugitur Deo. Nam per fidem anima christiana facit quasi quoddam matrimonium cum Deo: Sponsabo te mihi in fide. Os. II. 20 etc. 2) per fidem in nobis inchoatur vita aeterna. Nam vita aeterna nihil aliud est, quam cognoscere Deum. Joh. XVII. etc. 3) fides dirigit vitam praesentem, nam ad hoc, quod bene vivat, oportet, quod sciat recessaria ad bene vivendum, et, si deberet omnia necessaria ad bene vivendum per studium addiscere, vel non

Der Tugend des Glaubens geht zur Seite jenes Geschenk des heil. Geistes, die Gabe der Erkenntniß (donum intellectus.) Das Wort intellectus (intelligere quasi intus legere) deutet auf eine innerliche Erkenntniß der Gegenstände. Während die sinnliche Erkenntniß nur auf die äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Eigenschaften sich erstreckt, dringt die intellectuelle Erkenntniß bis zum Wesen der Dinge vor, zu dem, was ein Ding ist, und entdeckt somit das unter dem Unwesentlichen verborgene Wesen, den in dem sinnlich wahrnehmbaren Worte liegenden Sinn, die unter dem Gleichniß oder Bild verhüllte Wahrheit, die in den Ursachen ruhenden Wirkungen. Jedoch beginnt die Erkenntniß immerhin mit dem Aeußerlichen durch den Sinn. Der Fortschritt aber auf dem Wege der Erkenntniß ist durch die Thätigkeit der Intelligenz bedingt. Je stärker das Licht der Intelligenz ist, desto mehr ist der Erkennende im Stande, in das Innerste der zu erkennenden Gegenstände einzudringen. Indessen vermag das natürliche Licht wegen Beschränktheit seiner Kraft nur bis zu einem gewissen Punkte vorzudringen. Um weiter vordringen zu können bedarf es der Verstärkung durch das übernatürliche Licht, welches eben die Gabe der Erkenntniß, das donum intellectus ist. Diese Gabe unterscheidet sich von anderen Gaben des heil. Geistes, von der Frömmigkeit (pietas), von dem Starkmuth (fortitudo) und der Furcht (timor), denn diese drei gehören dem Begehrungs-, nicht dem Erkenntniß-Vermögen an; sie unterscheidet sich auch von der Weisheit (sapientia), der Wissenschaft (scientia) und dem Rathe (consilium), denn die Gabe der Erkenntniß durchdringt zunächst das Glaubensobject, während die Weisheit die göttlichen Dinge beurtheilt und zur Annahme derselben drängt, die Wissenschaft zunächst den Beziehungen des Glaubens zu dem Geschöpflichen sich zuwendet, die Gabe des Rathes aber die Anwendung auf einzelne Handlungen zeigt.

In Bezug auf das eigentliche Glaubensobject, welches über die Tragweite der menschlichen Vernunft hinaus liegt, z. B. in Bezug auf die Wahrheit, daß der Eine Gott dreifach, daß der Sohn Gottes Mensch geworden sey, ist, wenn auch eine unvollkommene, mehr negative und nur vor Abfall von der Glaubenswahrheit schützende, doch keine vollkommene Erkenntniß, kein vollkommenes, das Wesen der Sache durchdringendes Verstehen hienieden möglich. Wohl aber ist ein solches nicht unmöglich in Bezug auf dasjenige, was mit dem Glauben in Beziehung steht. Daraus folgt, daß die Gabe der Erkenntniß wohl mit dem Glauben zusammen bestehen könne.

---

posset pervenire vel post longum tempus. Fides autem docet omnia necessaria ad bene vivendum etc. 4) fides est, qua vincimus tentationes: Sancti per fidem vicerunt regna. Hebr. XI. 32—40 etc.

Die nicht bloß theoretische, sondern auch praktische Bedeutung der Gabe der Erkenntniß aber leitet sich aus dem Umstande ab, daß dieselbe nicht bloß auf das eigentliche Glaubensobject, sondern auch, und zwar viel mehr noch, auf das mit dem Glauben in Beziehung Stehende sich erstreckt, somit auch auf die guten Werke, deren (resp. der Liebe, aus welcher sie hervorgehen), innige Verbindung mit dem Glauben der Apostel ausspricht, wenn er, Gal. V, sagt, daß der Glaube durch die Liebe wirksam sey. Der Erkennende erfaßt die christliche Wahrheit nicht bloß an sich und überhaupt, sondern auch als Richtschnur der menschlichen Handlungen.

Die Zusammengehörigkeit der Gabe der Erkenntniß mit der Gott wohlgefällig machenden Gnade erhellt aus der innigen Verbindung der menschlichen Erkenntniß- und Willenskraft, welche letztere durch die Gnade angeregt und auf den höchsten Zweck des Menschen hingeleitet wird, während zugleich die erstere durch die Gabe der Einsicht beleuchtet werden muß, um dem Menschen wahrhaft nützlich zu seyn und die Wirkung des heil. Geistes als eine vollkommene, Alles, wie es nothwendig ist, umfassende darzustellen. [1])

Die Gegensätze des Glaubens.

Zu den Gegensätzen des Glaubens gehört der Unglaube im Allgemeinen. Dieser kann übrigens eine bloße Negation, ein widerspruchsloser Abgang oder Mangel des Glaubens seyn, wie dieß der Fall ist bei denjenigen, welchen der Glaube nie verkündigt worden ist. Solcher Unglaube ist nicht Sünde, sondern eine Strafe, weil eine derartige Unkenntniß des Göttlichen eine Folge der Sünde unserer Stammeltern ist. Ungläubige dieser Art werden daher wohl wegen anderer Sünden verdammt, nicht aber wegen ihres Unglaubens, da der Herr sagt: Si non venissem et locutus eis non fuissem, peccatum non haberent. Joh. XV. Es gibt aber auch einen Unglauben, welcher aus Stolz entspringt und der vernommenen Glaubenswahrheit feindlich sich gegenüberstellt oder sie verachtet. Dieser ist der eigentliche Unglaube und Sünde, ja eine Sünde, die an sich größer ist, als alle sittlichen Vergehungen, da die Abkehr von Gott bei dem Unglauben, welcher Gott nicht, oder doch nicht in Wahrheit erkennt, am größten ist. Nur durch besondere Umstände könnte die Sünde des Unglaubens verringert werden. Man wende gegen die Behauptung der Sündhaftigkeit des Unglaubens nicht ein, daß ja jede Sünde im Willen, der Unglaube aber in dem Erkenntnißvermögen wurzle. Allerdings ist der eigentliche Act des Unglaubens, nemlich die Verweigerung der Zustimmung zum Glauben,

[1]) Vgl. 2. 2. q. 1—9.

ein Act der Intelligenz, jedoch der vom Willen in Bewegung gesetzten Intelligenz, so daß also der Unglaube in dieser zwar sein nächstes Subject, in dem Willen aber sein höchstes Motiv hat. [1]) Obwohl nun aber der Ungläubige ein Sünder, ja ein überaus großer Sünder ist, so sind deßwegen doch nicht alle seine Handlungen Sünde. Allerdings kann er kein für das ewige Leben verdienstliches Werk vollbringen, da ihm hiezu die nöthige Gnade fehlt. Da aber durch den Unglauben nicht Alles, was an der menschlichen Natur Gutes ist, verdorben wird, so kann der Ungläubige immerhin, so weit die natürlichen Kräfte reichen, Gutes vollbringen. Nur was bei ihm aus dem Unglauben selbst entspringt, ist böse, so wie bei dem Gläubigen nur das gut ist, was von ihm in Beziehung zu dem Glauben gebracht wird. Zwar vermag das natürliche Licht der Vernunft die Absicht des Handelnden nicht auf den höchsten, übernatürlichen Zweck der Menschheit, wohl aber doch auf irgend ein natürliches Gut hinzuleiten. Wenn daher der Apostel sagt: Omne, quod non est ex fide, peccatum est, Rom. XIV, so soll damit nur ausgesprochen seyn entweder, daß der Ungläubige nicht ohne Sünde zu leben vermöge, oder daß Alles dasjenige Sünde sey, was aus dem Unglauben selbst hervorgeht. [2])

---

[1]) Der Unglaube, eine unvermeidliche Folge der neueren Häresie, durch welche im Laufe der Zeit die Religion überhaupt in Frage gestellt werden mußte, ist eine der am weitesten verbreiteten und gefährlichsten Krankheiten unserer Zeit. Man hat daher namentlich auch um dieses Uebels willen von sonst wohlwollender Seite her unsere Zustände als unverbesserlich, ja verzweiflungsvoll dargestellt. Allein in welchen Schichten herrscht vorzugsweise der Unglaube? In der numerisch geringeren, sogenannten gebildeten und aufgeklärten Klasse der Gesellschaft. Die Masse des Volkes ist zwar dort und da vom Uebel angefressen, dieses ist jedoch noch nicht bis zum Herzen vorgedrungen. Die Schicksale der Welt aber werden nicht durch die Gebildeten, wenn es sich diese auch noch so sehr einbilden sollten, sondern durch das Volk mit seinem instinctartigen und reflexionslosen Wirken und Leben entschieden. Nach dem Zeugnisse der Geschichte geschieht dies, wie in der politischen, so auch in der religiösen Sphäre, weßwegen auch alle diejenigen, welche große Erfolge erzielten, sich nicht an die höhere und gebildete Klasse, sondern stets an das sogenannte gemeine Volk gewendet haben. Was insbesondere das Christenthum anbelangt, so waren die Großen und Gebildeten Palästina's, Roms und Griechenlands eben so wider dasselbe, wie es heut zu Tage noch die von China und Indien sind. Wäre das Schicksal des Christenthums von ihnen abhängig, so wäre dessen Anfang mit seinem Ende zusammen gefallen. So wenig nun die Gebildeten das Christenthum ausgebreitet haben, ebensowenig werden sie es auch vernichten können, abgesehen davon, daß die in Gottes Kraft und Auftrag wirkende Kirche noch eines vielleicht nicht geahnten Aufschwunges fähig ist.

[2]) Diese Anschauungsweise ist sicherlich humaner, als die derjenigen, welche unter Schmähungen auf die dicke Finsterniß vergangener Tage vor dreihundert Jahren angeblich unsere humane Zeit eingeleitet und dabei behauptet haben, daß der Heide nur sündigen könne und daß seine vermeintlichen Tugenden nichts als glänzende Laster seyen.

Wie überhaupt dem in sich Einen Guten vielgetheilt das Böse gegenübersteht: so geht auch der Unglaube in eine Vielheit auseinander. Als Gegensatz zum Glauben selbst hat er seine bestimmte Anzahl von Arten; er ist Paganismus, insoferne er dem noch nicht angenommenen, Judaismus, insoferne er dem im Bilde angenommenen, Häresis, insoferne er dem deutlich geoffenbarten Glauben sich entgegensetzt. In Bezug auf die einzelnen Glaubenswahrheiten aber ist eine Unzahl von Verirrungen möglich, daher sich in dieser Beziehung eine Grenze gar nicht bestimmen und somit der Unglaube nicht in gewisse Klassen bringen läßt.

Bei dem Heiden ist der Irrthum zwar ein ausgedehnterer, als bei dem Juden und dem Irrgläubigen. Deßohngeachtet ist die Schuld bei dem Ersten am geringsten, denn diese richtet sich nach dem Maße der Renitenz gegen den Glauben. Diese aber ist wohl am schwächsten bei dem Heiden, stärker bei dem Juden, der das Christenthum wenigstens im Bilde angenommen hat, am stärksten bei dem Häretiker, der sogar durch ein gegebenes Versprechen zum Glauben verbunden ist.

Der Apostel verbietet zwar II Timoth. II alles eitle Wortgezänke, nicht aber jegliche Discussion des Unglaubens, da er selbst Act. IX wider den Unglauben aufgetreten ist und zur Bekämpfung desselben Tit. I auffordert. Jedoch ist bei der Bestreitung des Unglaubens und den dabei vorkommenden Erörterungen über den Glauben sowohl auf die Absicht desjenigen zu sehen, von welchem dieselben ausgehen, als auch auf den Zustand derer, die davon Kenntniß erhalten oder dabei zugegen sind. Wer sich in Discussionen über den Glauben einläßt, ohne die Wahrheit desselben als ausgemacht und feststehend vorauszusetzen, vielmehr vorhat, den Glauben in solcher Weise auf die Probe zu stellen, der sündigt als Einer, der am Glauben zweifelt, ja selbst schon ungläubig ist. Lobenswerth entgegen sind Erörterungen über den Glauben, wenn sie in der Absicht vorgenommen werden, den Irrthum zu widerlegen, oder eine Uebung zu haben. Ueber den Glauben streiten vor Unterrichteten und Glaubensstarken ist gefahrlos, vor Ununterrichteten aber nur dann zulässig, wenn der Unglaube darauf ausgeht, sie irre zu führen, denn ihr Glaube ist darum stärker, weil der Gegensatz des Glaubens ihnen nicht bekannt ist.

Heiden und Juden, welche den christlichen Glauben nie angenommen haben, dürfen nicht zur Annahme desselben genöthiget werden, denn der Glaube ist Sache des freien Willens. Nur wenn dieselben dem Glauben hinderlich in den Weg treten würden, durch Blasphemie oder verwerfliche Ueberredung oder durch offene Verfolgung, könnte zur Abwehr die Anwendung von Zwang zulässig werden. Gegen Solche aber, welche den Glauben bereits angenommen haben, wie die Häretiker und Apostaten, ist

auch physische Nöthigung anzuwenden (corporaliter compellendi sunt), damit sie erfüllen, was sie versprochen, und festhalten, was sie einmal angenommen haben. [1])

Die Gemeinschaft mit Ungläubigen ist verboten, einmal zur Bestrafung der Ungläubigen selbst (was aber in Bezug auf die Juden und Heiden nicht der Fall ist, da die Kirche kein Gericht über diese sich beimißt Gal. V), dann auch wegen der den Gläubigen von dieser Seite her drohenden Gefahr. Was die letztere Rücksicht anbelangt, so ist bei der Beantwortung der Frage, ob der Verkehr mit Ungläubigen zulässig sey oder nicht, auf die verschiedenen Verhältnisse der Zeit, der Beschäftigung, der Personen zu sehen. Diejenigen, welche stark sind im Glauben, so daß aus ihrem Verkehre mit Ungläubigen viel mehr die Bekehrung dieser zu hoffen, als ihre eigene Perversion zu fürchten ist, diese mögen immerhin mit Ungläubigen, welche, wie die Heiden und Juden, den Glauben noch nicht angenommen haben, in Verkehr treten, besonders wenn irgend ein dringender Grund dazu vorhanden ist. Ununterrichtete dagegen und Solche, die selbst im Glauben nicht fest stehen, müssen die Gemeinschaft, insbesondere große Vertraulichkeit mit Ungläubigen meiden, und sind von dem Verkehre mit denselben insbesondere dann abzuhalten, wenn keine dringende Ursache hiezu vorhanden ist.

Die Herrschaft über Gläubige soll nie Ungläubigen übertragen werden, denn diese können leicht diese einflußreichere Stellung

---

[1]) Offenbar denkt der heil. Thomas hier an den formellen Glaubens-Irrthum, welcher bei besserem Wissen dennoch mit Hartnäckigkeit an der Irrlehre festhält. Er spricht von Solchen, welche mit freiem Willen den Glauben ergriffen und eben dadurch die Verpflichtung auf sich genommen haben, an demselben festzuhalten: Accipere fidem est voluntatis, sed tenere eam acceptam est necessitatis, et ideo haeretici sunt compellendi, ut fidem *teneant*. Menschen dieser Art stellt er also in die Kathegorie, in welche der Staat die Rebellen zu setzen pflegt, die er wegen ihrer Widersetzlichkeit gegen die Gesetze nicht von der Beobachtung derselben freispricht, sondern vielmehr nach denselben richtet und durch Vollziehung der in den Gesetzen ausgesprochenen Strafen denselben unterwirft. Uebrigens möchte es in der Wirklichkeit höchst schwierig, wo nicht unmöglich seyn, zu entscheiden, ob in einem gegebenen Falle der Glaubens-Irrthum ein formeller sey oder nicht. Daher erscheint uns auch der äußere Zwang jedenfalls als ein höchst zweideutiges Mittel, dem Glaubens-Irrthum entgegen zu wirken, ja wir müssen es unverholen bekennen, daß wir der Ansicht sind, äußere Nöthigung solle in keinem Falle angewendet werden, da dieselbe wohl vielleicht in den Reichen dieser Welt, nicht aber im Reiche Christi, d. h. im Reiche des Geistes und der Freiheit als ein zulässiges und zum Zwecke führendes Mittel betrachtet werden kann. Bei den Vätern haben wir durchweg diese Ansicht gefunden. In einer Zeit aber, in welcher Staat und Kirche sozusagen in einander waren, konnte in dieser Beziehung allerdings sehr leicht eine Trübung eintreten, welche eben darum verzeihlicher ist.

zum Ruin des Glaubens mißbrauchen, oder selbst vielleicht ein Aergerniß an den Mängeln der Gläubigen, die sich dem Herrn und Richter mehr in ihrer Blöße darzustellen pflegen, nehmen, weßwegen schon der heil. Paulus I Cor. VI verlangt, daß die Gläubigen ihre Streithändel nicht vor die Richterstühle der Ungläubigen bringen sollen. Anders verhält es sich, wenn Ungläubige bereits im Besitze der Gewalt sind. Diese ihre Herrschaft beruht auf menschlichem, der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen auf göttlichem Rechte. Wie aber das menschliche Recht überhaupt nicht durch das göttliche, so wird auch die einmal bestehende Herrschaft der Ungläubigen nicht durch den Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen aufgehoben. Indessen könnte die Kirche vermöge der ihr verliehenen göttlichen Auctorität auch in dieser Hinsicht eine Aenderung eintreten lassen. [1])

Das menschliche Regiment gründet in dem göttlichen und muß sich nach diesem richten. Gott aber, obwohl allmächtig und höchst gut, läßt manches Böse in der Welt geschehen zur Vermeidung größerer Uebel oder zur Erhaltung höherer Güter. So mögen auch die irdischen Regenten verfahren. Man hat daher die Religionsübung der Ungläubigen zu dulden, so lange von dieser Duldung etwas Gutes oder wenigstens die Verhinderung irgend eines Uebels zu erwarten steht. Ist dagegen eine religiöse Ceremonie der Ungläubigen aller Wahrheit baar und ganz und gar nutzlos, so kann sie auf Schonung keinen Anspruch machen. [2])

---

[1]) Es läßt sich nicht leugnen, daß im Mittelalter die der Kirche eigenthümliche Sphäre manchmal über Gebühr ausgedehnt und bei dem unerschütterlichen Festhalten an dem unbeschränktesten Universalismus derselben zu sehr in das Weltliche hineingetragen worden ist. Dazu hat außer den eigenthümlichen Zeitverhältnissen die Ansicht, daß das Irdische nur eine an sich werthlose Zugabe der geistigen Güter, daß das weltliche Regiment nur um des geistlichen willen da sey, daß die christliche Kirche über den Staaten stehen müsse, welche durch sie gegründet worden sind, nicht wenig beigetragen. In dieser Anschauungsweise wurzelt auch die Behauptung des heil. Thomas, daß die Kirche der Herrschaft der Ungläubigen über die Gläubigen eine Grenze setzen könne. Potest juste per sententiam vel ordinationem ecclesiae, authoritatem Dei habentis, jus dominii vel praelationis tolli, quia infideles merito suae infidelitatis merentur potestatem amittere super fideles, qui transferuntur in filios Dei. Ein jüdischer Sklave, der Christ wird, ist frei oder wenigstens alsbald frei zu lassen. Dem Juden, meint Thomas, wird durch eine solche Anordnung kein Unrecht zugefügt, denn er ist im gegebenen Falle der Kirche unterworfen, die über sein Eigenthum zu Gunsten der Freiheit verfügen kann, wie dies auch weltliche Fürsten in Bezug auf ihre Unterthanen zu thun pflegen.

[2]) In die Kathegorie der nicht zu duldenden religiösen Gebräuche wäre wohl auch die Selbstverbrennung i. e. der Selbstmord so Vieler in Indien, welchem England als ruhiger Zuschauer gegenübersteht, zu setzen.

Wider den Willen der Eltern dürfen die Kinder der Ungläubigen nicht getauft werden. In der Kirche, deren Ansehen maßgebend ist, kam eine solche Praxis nie zur Aufnahme. Dieselbe würde sicherlich zum Nachtheil des Glaubens ausschlagen, da es den ungläubigen Eltern ein Leichtes seyn würde, ihre Kinder in der Folge von dem bewußtlos übernommenen Glauben abzubringen. Es wäre diese Praxis auch wider die natürliche Gerechtigkeit, vermöge welcher das Kind bis zu seiner Mündigkeit ganz unter der Gewalt der Eltern steht, die aber hinwiederum für das Heil ihrer Kinder verantwortlich sind. Ist aber das Kind mündig geworden, so ist bei Ertheilung der Taufe die Einrede der Eltern nicht weiter zu beachten, da der Mündige für sich selbst zu handeln berechtigt ist.

Die Häresie (haeresis ab eligendo) ist eine Art des Unglaubens, bei welchem zwar (im Unterschiede vom Heiden- und Judenthume) Christi Auctorität im Allgemeinen anerkannt, aber unter den von ihm verkündigten Lehren willkührlich ausgewählt wird, so daß also die Häresie, ohngeachtet daß ihre Anhänger zum Christenthum sich bekennen, doch eine Corruption des christlichen Glaubens ist, indem die (formelle) Häresie mit Hartnäckigkeit gewisse Glaubensartikel oder wenigstens solche Wahrheiten in Abrede stellt, deren Läugnung die Negation eines Glaubensartikels in sich beschließt. Die Uneinigkeit einiger katholischen Theologen unter sich darf somit nicht als Häresie gebrandmarkt werden, denn dieselbe bezog sich häufig auf zum Glauben nicht gehörige Gegenstände, oder es hatte die Kirche darüber noch nicht bestimmend sich ausgesprochen, oder es fehlte wenigstens von Seite der Streitenden jede Hartnäckigkeit, auf ihrer Meinung zu beharren. [1])

Die Häretiker verdienen keine Toleranz, vielmehr die Ausschließung aus der Kirche, ja den Tod, denn den Glauben verfälschen ist eine größere Missethat, als die Falschmünzerei, die mit dem Tode bestraft wird. Indessen ist die Kirche barmherzig und versucht, nach dem Auftrage des Apostels, eine wiederholte Zurechtweisung, um den Irrenden von seinem Irrthume zurückzuführen. Verharrt dieser aber hartnäckig in demselben, so daß die Kirche nicht mehr seine Bekehrung hoffen kann, so sorgt sie für das Heil der Uebrigen, schließt ihn durch die Excommunication von ihrem Schooße aus und überläßt es weiter dem weltlichen Gerichte, denselben durch den Tod aus der Welt zu schaffen. [2])

---

[1]) Die Häresie ist also nicht baare Unwahrheit, sondern eine Mischung von Wahrem und Falschem, Irrthum. Die Reste von Wahrheit, welche in ihm sind, zeugen eben für diese und somit für Gott, welcher die Wahrheit ist, die Lügenelemente aber, welche er enthält, zeugen für den Vater der Lüge und sein Lügenreich.

[2]) Postmodum vero, si adhuc pertinax inveniatur, Ecclesia de ejus conversione non sperans, aliorum saluti providet, eum ab Ecclesia separando per excommunica-

Diejenigen, welche wiederholt in die Häresie verfallen, werden zwar immerhin von der Kirche zur Buße aufgenommen, ohne aber deßwegen von der über sie verhängten zeitlichen Strafe befreit zu werden.

Zu den Gegensätzen des Glaubens gehört auch die Apostasie. Nicht, wenn sie in einem Abfall von der Ordensregel, zu deren Beobachtung man sich verpflichtet hat (apostasia religionis), oder von der empfangenen Weihe (apostasia ordinis), oder von den göttlichen Geboten, durch Uebertretung derselben, besteht, sondern nur dann, wenn sie das letzte Band zerreißt, welches den Menschen mit Gott verbindet, nemlich den Glauben (apostasia perfidiae), nur dann gehört die Apostasie schlechthin zum Unglauben, nicht zwar als eine bestimmte Art desselben, wohl aber als ein die Schuld steigernder Umstand, nach dem Worte des Apostels: Melius erat eis, veritatem non cognoscere, quam post cognitam retroire. II Petr. II.

Fällt ein Fürst vom Glauben ab, so können seine Unterthanen durch die Kirche von dessen Herrschaft und von dem Eide der Treue freigesprochen werden. [1])

---

tionis sententiam, et ulterius relinquit eum judicio saeculari, a mundo exterminandum per mortem. q. 11. a. 3. Die Kirche darf also, nach der Ansicht des heil. Thomas, nicht tödten, sie muß es dem Staate überlassen, diejenigen am Leben zu bestrafen, welche absichtlich den Glauben trüben und dadurch großes Unheil anrichten (quorum *ex intentione* est, corrumpere fidem, quod est maximi momenti). Der Staat aber hielt sich im Mittelalter für berechtigt, ja gedrungen, die Häresie mit dem Tode zu bestrafen, da die Todesstrafe überhaupt eine weitere Ausdehnung hatte, und jedes Attentat gegen den christlichen Glauben als ein Angriff auf den Staat, der ganz auf das Christenthum gestellt war, betrachtet wurde. Wie sehr übrigens eine solche Anschauungsweise geeignet war, zu den größten Mißgriffen zu verleiten und die Kirche gehässig zu machen, abgesehen davon, daß jede Anwendung von äußerer Gewalt als ein unwürdiges und ungeeignetes Mittel erscheint, das Christenthum auszubreiten oder in seiner Reinheit zu bewahren, zeigt die Geschichte. Wir müssen daher der Vorsehung dankbar seyn für die gegenwärtige Umgestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat, wobei letzterer die Neigung verloren hat, den Glaubens-Irrthum fortan, wie früher, zu bestrafen.

[1]) Die Erhaltung des christlichen Glaubens und die Beseitigung jeder demselben drohenden Gefahr erschien dem Mittelalter als die höchste Aufgabe der Menschheit, vor welcher jede andere Rücksicht zurücktreten mußte. Daher weist Thomas zur Begründung der von ihm aufgestellten Behauptung nur auf die dem Christenthum von Seite apostatischer Fürsten drohende Gefahr hin: Convenienter in hoc puniuntur, quod subditis fidelibus dominari non possint; hoc enim vergere posset in magnam fidei corruptionem etc. q. 1. 2. a. 2. Im Uebrigen ist das in der Folge den Fürsten zugelegte jus reformandi sicherlich um nichts besser, als das hier dem Papste vindicirte, und beruht auf derselben Anschauungsweise, nemlich daß die Ungleichheit der Religion des Fürsten und der Unterthanen ein beklagenswerthes Mißverhältniß sey.

Die Blasphemie gehört insoferne zum Unglauben, als der Gotteslästerer im Herzen oder auch mit dem Munde Gott zuschreibt, was ihm nicht zukömmt, oder ihm abspricht, was ihm doch zukömmt, und somit, soviel an ihm ist, die Ehre Gottes anfeindet und mit bösem Willen zu mindern sucht. Insoferne die Gotteslästerung ausgesprochen wird, bildet sie speciell einen Gegensatz zum Bekenntnisse des Glaubens.

Die wissentliche Blasphemie ist eine, ihrer Gattung nach, schwere Sünde, die nicht nur mit dem Unglauben auf gleicher Stufe steht, sondern bei demselben sogar einen die Schuld erschwerenden Umstand ausmacht. Die Blasphemie ist wider Gott als das höchste Gut, daher wider das Object der Liebe und somit wider die Liebe selbst, d. h. wider das Princip des geistigen Lebens gerichtet. Im A. T. ist daher Levit. XXIV die Todesstrafe darauf gesetzt. Der Teufel ist ein Gotteslästerer.

In Bezug auf die Lästerung gegen den heil. Geist gibt es insbesondere eine dreifache Auffassungsweise. Einige, wie Athanasius, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus, Chrysostomus, sagen, diese Sünde werde begangen, wenn buchstäblich eine Lästerung gegen den heil. Geist ausgesprochen wird, man mag nun „heiliger Geist" als eine der ganzen Trinität, in welcher jede Person heilig und Geist ist, zukommende, oder als eine nur Einer Person der Dreieinigkeit eigenthümliche Bezeichnung auffassen. In diesem letztern Sinne wird die Lästerung gegen den heil. Geist bei Mt. XII der Lästerung gegen den Menschensohn, in welchem eine göttliche und menschliche Seite, so wie ein göttliches und menschliches Wirken und Thun unterschieden werden muß, entgegen gesetzt. Die Juden sprachen zuerst eine Lästerung gegen den Menschensohn aus, indem sie ihn Mt. XI einen Fresser und Weinsäufer und Freund der Zöllner nannten, nach diesem aber lästerten sie den heil. Geist, indem sie die Werke der göttlichen Allmacht, somit die Thaten des heil. Geistes, dem Fürsten der Dämonen zuschrieben. Die Sünde in den heil. Geist kann aber auch (was der heil. Augustinus thut) als die Sünde der Unbußfertigkeit aufgefaßt werden, insoferne darin eine Verachtung der Wirkung des heil. Geistes liegt, nemlich der Nachlassung der Sünden, die durch den heil. Geist, welcher die Liebe des Vaters und des Sohnes ist, geschieht. Andere sagen, die Lästerung gegen den heil. Geist (deren man sich durch das Wort oder auch durch die That schuldig machen kann) werde von demjenigen begangen, der gegen etwas dem heil. Geiste eigenthümlich Zukommendes sündigt. Wie nun dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, so kömmt dem heil. Geiste insbesondere die Güte zu. Demnach wäre die gegen den Vater begangene Sünde die Sünde der Schwachheit, die gegen den Sohn begangene die Sünde der Unwissenheit, die Sünde gegen den heil. Geist aber die Sünde der Bosheit, die an der

Sünde als solcher Wohlgefallen hat und mit Hohn und Verachtung das von sich wirft und ferne hält, was die Hingabe an die Sünde verhindern könnte. [1])

An der Lästerung gegen den heil. Geist (wenn man sie in dem zuletzt angegebenen Sinne auffaßt) lassen sich sechs Arten unterscheiden, welche ihren Unterscheidungsgrund in demjenigen haben, wodurch die Sünde verhindert werden könnte, was aber von dem Sünder schnöde zurückgewiesen und ferne gehalten wird. Die Betrachtung des göttlichen Gerichtes, welches zwar in Gerechtigkeit, aber auch in Erbarmen sich vollzieht, somit Hoffnung zu wecken vermag, könnte den Menschen von der Sünde abhalten. Derjenige aber, welcher die Sünde gegen den heil. Geist begeht, wirft die Hoffnung von sich durch die Verzweiflung (desperatio). Furcht vor der die Sünde bestrafenden göttlichen Gerechtigkeit ist gleichfalls ein Mittel, sich vor der Sünde zu bewahren. Wer aber ohne Verdienst die Verherrlichung, ohne Buße Verzeihung erlangen zu können hofft, somit vermessentlich auf Gottes Barmherzigkeit sündigt, der weist durch diese willkührliche Annahme (praesumtione) dieses Mittel von der Hand. Wer die erkannte christliche Wahrheit bekämpft (impugnatio veritatis agnitae), um zügelloser sündigen zu können, oder neidisch auf die in der Welt wachsende göttliche Gnade blickt (invidentia fraternae gratiae), der ist ein Gegner und Feind der Gnadengaben, die Gott den Menschen zur Vermeidung des Bösen verleiht. Von Seite der Sünde selbst könnte eine doppelte Betrachtung den Menschen von derselben abhalten, die Betrachtung der Schmach und Unordnung, die in der Sünde liegt, so wie die Betrachtung des Ungenügenden und der kurzen Dauer der Lust, welche bei der Sünde gesucht wird. Die erstere könnte den Menschen zur Buße führen. Der wider den heil. Geist Sündigende aber hat den Vorsatz gefaßt, nicht Buße zu thun (impoenitentia). Die letztere könnte wenigstens bewirken, daß der Wille nicht im Bösen sich festsetzt, was aber dennoch bei der Sünde der Lästerung wider den heil. Geist durch das hartnäckige Beharren auf dem einmal gefaßten Vorsatze (obstinatione) geschieht.

Von der Lästerung gegen den heil. Geist heißt es: Qui dixerit verbum contra spiritum sanctum, non remittetur ei neque in hoc saeculo, neque

---

[1]) Peccatum in spiritum sanctum dicitur, quod est ex certa malitia vel industria sive electione, quod est idem. In 2 Sentent. dist. XLIII. q. 1. a. 2. Für die moderne (übrigens auch ganz unpsychologische) Auffassung der Sünde gegen den heil. Geist, als einer bloßen Indifferenz gegen das Göttliche, finden sich weder in den heil. Schriften, noch bei den kirchlichen Schriftstellern der Vorzeit irgend welche nennenswerthe Belege.

in futuro. Mth. XII. Faßt man die Sünde gegen den heil. Geiſt als die bis zum Ende des Lebens dauernde Unbußfertigkeit auf, ſo wird dieſelbe nicht nachgelaſſen, weil dies, wenn es nicht hienieden durch die Buße geſchieht, jenſeits unmöglich iſt.[1]) Nimmt man aber die Läſterung gegen den heil. Geiſt in dem doppelten, außer dem erſteren oben angegebenen Sinne, ſo wird dieſelbe nicht verziehen, entweder, weil der aus Bosheit Sündigende keine Entſchuldigung hat, ſomit keine Milderung oder gänzliche Nachlaſſung der Strafe verdient,[2]) oder weil er hartnäckig Alles das ferne hält, was ihn zu retten vermöchte.[3]) So bezeichnet man auch eine Krankheit als eine unheilbare, wenn dieſelbe von der Art iſt, daß ſie die Kraft der Natur, durch welche der Kranke geſunden könnte, vollends bricht. Indeſſen darf man hienieden dennoch Keinen aufgeben und an ſeiner Rettung verzweifeln. Denn noch ſteht neben der Sünde und der Willkühr des Menſchen, welche das von ſich wirft, wodurch der Wille dem Guten zugewendet werden könnte, das göttliche Erbarmen und die göttliche Allmacht.[4])

Die Sünde gegen den heil. Geiſt iſt nicht leicht die erſte Sünde, welche von dem Sündigenden begangen wird. In der Regel geht derſelben eine Reihe anderer Sünden voraus. Indeſſen wäre es in einzelnen Fällen doch möglich, daß ſchon die erſte verächtliche Zurückweiſung desjenigen, was den Menſchen aus der Sünde herausreißen könnte, Sünde gegen den heil. Geiſt wäre, wegen der völligen Willensfreiheit, ſowie wegen vieler vorausgehender Dispoſitionen, wegen eines heftig zur Sünde antreibenden Motives und vollkommen erlahmter Liebe des Menſchen für das Gute.

---

[1]) In der Erklärung des Lombarden am oben angeführten Orte bezeichnet indeſſen der heil. Thomas dieſe Auslegung von der Unnachlaßbarkeit der Sünde gegen den heil. Geiſt als eine unſtatthafte: Istud non videtur esse conveniens, quia secundum hoc omne peccatum, quod usque ad mortem perdurat, irremissibile est, sive sit in patrem, sive in filium, et ita peccatum in spiritum sanctum non esset alio modo irremissibile, quam peccatum in patrem vel filium, quod est contra textum evangelii.

[2]) Peccatum, quod ex industria fit, nullam rationem excusationis habet, et ideo dicitur irremissibile, quia non habet in se, unde excusetur et propter hoc ad remittendum sit facile. l. c.

[3]) (Alia) causa, quae proprie peccatum in spiritum sanctum respicit, sumitur ex ejus objecto, quia peccatum in spiritum sanctum est ex hoc, *quod voluntas a se repellit id, per quod remissio peccatorum fit.* l. c.

[4]) Sicut aegritudo diceretur incurabilis, quae fastidium medicinae faceret: ita et peccatum irremissibile dicitur, per cujus actum spiritualis medicina directe repellitur. Et tamen sicut ille morbus corporalis virtute divina miraculose curari potest: ita et hujusmodi peccatum per misericordiam divinam quasi miraculose remitti potest. l. c.

Eben darum aber wird wenigstens bei vollkommenen Menschen die Sünde gegen den heil. Geist kaum ihre erste Sünde seyn.

Den Gegensatz zur Erkenntniß und Wissenschaft (intellectus et scientia) bilden die direct oder indirect gewollte Geistesblindheit (coecitas mentis) und die freiwillige Geistesschwäche (mentis hebetudo). Jene beraubt vollends der Erkenntniß der geistigen Güter, diese entgegen besteht in der Ohnmacht des inneren Sinnes, dieselben zu betrachten. Beide entspringen aus fleischlichen Sünden, durch welche die Geistesthätigkeit, die wesentlich in einer Abstraction von dem Sinnlichen besteht, gehemmt wird, die Geistesschwäche zunächst aus der Völlerei, die Geistesblindheit aus der Wollust, somit aus jenen zwei Lastern, welche, weil auf den Tastsinn wirkend, den Menschen am stärksten anzureizen im Stande sind. [1])

Die Hoffnung und ihre Gegensätze.

Die Hoffnung ist auf Gott gerichtet, indem sie auf dessen Hilfe baut, um dadurch das erwartete Gute zu erlangen. Ist nun die Wirkung ihrer Ursache entsprechend, so kann das von Gott Gehoffte nur ein unendliches Gut seyn, denn nur ein solches entspricht der helfenden unendlichen Macht Gottes. [2]) Jenes unendliche Gut aber ist das ewige Leben, welches im Genusse Gottes besteht, denn nichts Geringeres ist von Gott zu hoffen, als er selbst ist, da seine Güte, durch welche er den Geschöpfen Gutes spendet, eben so groß ist, als sein Wesen. Daraus folgt, daß der eigenthümliche und vorzüglichste Gegenstand der Hoffnung die ewige Seligkeit ist. Zwar erwarten wir von Gottes Güte auch leibliche und geistige Güter dieses Lebens, sowie Befreiung von zeitlichen Uebeln. Aber in dieser Hinsicht dürfen wir nur in soferne hoffen, als diese secundären Gegenstände der Hoffnung mit dem Hauptgegenstande derselben, nemlich mit dem ewigen Leben in Zusammenhang sind.

[1]) Vgl. 2. 2. q. 10—15.

[2]) Hiemit soll gewiß nicht gesagt seyn, daß alles von Gott Kommende etwas Unendliches sey. Das Endliche will eben Gott nur als Endliches, aber es steht in Beziehung zu dem Unendlichen.

Die Verwirklichung seiner Hoffnung kann der Mensch zuletzt nur von Gott erwarten. Nur Gott vermag denselben zum Ziele der Hoffnung, zur ewigen Seligkeit hinzuführen. Auf Mitgeschöpfe, Heilige oder Menschen, kann er nur insoferne seine Hoffnung setzen, als Gott derselben als Zwischenursachen und Werkzeuge sich bedient, um durch sie dem Menschen dasjenige zu vermitteln, was zur Erlangung der Seligkeit irgend beizutragen im Stande ist. Darum heißt es von demjenigen, welcher auf Menschen schlechthin baut: Maledictus homo, qui confidit in homine. Jerem. XVII.

Ist Tugend Alles das, was demjenigen, der dasselbe hat, sowie seinem Handeln den Stempel des Guten aufdrückt, und ist bei Allem, was geregelt und gemessen ist, die Richtung nach Maß und Regel eben das demselben eigenthümliche Gute: so muß die Hoffnung Tugend seyn, denn sie richtet sich nach der höchsten Richtschnur der menschlichen Handlungen, welche für sie sowohl die höchste wirkende Ursache ist, da der Hoffende auf deren Hilfe baut, sowie auch das höchste Ziel, die Endursache, insoferne der Hoffende in deren Genuß die ewige Seligkeit erwartet. Aus dem Gesagten folgt zugleich, daß Gott das vorzügliche Object der Tugend der Hoffnung ist. Die Hoffnung ist daher nicht bloß Tugend überhaupt, sondern auch Eine der theologischen Tugenden, welche eben Gott zum unmittelbaren Objecte haben. Glaube, Hoffnung und Liebe haben Gott zu ihrem nächsten Gegenstande. Die Liebe ist auf Gott gerichtet um seiner selbst willen, der Glaube geht auf Gott als das Princip der Wahrheit, die Hoffnung geht auf ihn als das Princip des vollkommen Guten, insofern wir nemlich durch die Hoffnung auf die göttliche Hilfe zur Erlangung der ewigen Seligkeit uns stützen. Hieraus erhellt zugleich, sowie der Zusammenhang der Hoffnung mit dem Glauben und der Liebe, so auch ihre Verschiedenheit von diesen beiden andern theologischen Tugenden.

Der Hoffnung geht der Glaube voraus, denn durch den Glauben wird der Gegenstand der Hoffnung uns vorgestellt. Durch ihn erfahren wir, daß wir das ewige Leben erlangen können und daß zur Erlangung desselben die göttliche Hilfe für uns bereit stehe. [1])

[1]) Darin, daß der Glaube keine volle Befriedigung gibt, liegt der Grund, warum zu demselben noch die Hoffnung hinzukommen muß. Cf. Compend. Theolog. pars 2. c. 1 (Opusc. 2), wo zu lesen ist: In aliqua cognitione desiderium hominis requiescere potest, cum homo naturaliter scire desideret veritatem, qua cognita ejus desiderium quietatur. Sed in cognitione fidei desiderium hominis non quiescit. Fides enim imperfecta est cognitio, ea enim creduntur, quae non videntur, unde Apost. eam vocat argumentum non apparentium Hebr. XI. Habita igitur fide adhuc remanet animae motus ad aliud sc. ad videndum perfecte veritatem, quam credit,

Der Vollkommenheit nach geht auch die Liebe der Hoffnung voraus; denn jene geht auf ihren Gegenstand um seiner selbst willen, ist somit vollkommener, als diese, welche auf ihr Object nur um des Guten willen gerichtet ist, das der Hoffende von daher für sich erwartet. Auf dem Wege des Entstehens aber ist das Unvollkommene vor dem Vollkommenen. In dieser Hinsicht ist somit auch die Hoffnung vor der Liebe. Denn die Hoffnung führt zur Liebe, insoferne in demjenigen, welcher von Gott belohnt zu werden hofft, die Liebe zu Gott, von dem ihm Gutes kommen wird, sich entzündet.[1])

Die Hoffnung ist im höheren Begehrungs-Vermögen, im Willen, denn ihr Gegenstand ist das Gute, und zwar nicht ein sinnliches, sondern ein geistiges, göttliches Gut.

Die Seligen haben keine Hoffnung, denn sie erfreuen sich bereits der Anschauung Gottes; ihre Seligkeit ist somit keine künftige, sondern eine ihnen schon gegenwärtig gewordene. Das Object der Hoffnung aber ist die nicht schon wirkliche, sondern die durch die göttliche Hilfeleistung mögliche Seligkeit. Darum sagt der Apostel: Quod videt quis, quid sperat? Rom. VIII. Bei den Verdammten macht das Bewußtseyn, daß sie in keiner Weise aus ihrem Zustande heraustreten und zur ewigen Seligkeit gelangen können, einen Theil ihrer Strafe aus.[2]) Darum kann nur in den-

---

et assequendum ea, per quae ad veritatem hujusmodi poterit introduci. Sed quia inter cetera fidei documenta unum esse diximus, ut credatur Deus providentiam de rebus humanis habere, insurgit ex hoc in animo credentis motus spei, ut sc. bona, quae naturaliter desiderat, ut edoctus ex fide, per ejus auxilium consequatur. Unde post fidem ad perfectionem christianae vitae spes necessaria est. So ist also mit dem Glauben auch die Hoffnung ihrem Keime nach vorhanden. Diese innigste Beziehung beider zu einander, vermöge welcher sie sozusagen in einander sind (weßwegen im apostolischen Glaubenssymbol der Glaube durch die Hoffnung und umgekehrt diese durch jenen erweckt wird) ist, wie bekannt, in der Folge die Ursache der Verwechslung ihrer Begriffe geworden.

[1]) Thomas weiß also nichts von dem Traume eines paulinischen, petrinischen und johanneischen Christenthums, wie es auch in der That nur ein petro-paulinisch-johanneisches Christenthum gibt, da der Glaube ohne die Hoffnung zwecklos, ohne die Liebe todt, die Hoffnung ohne den Glauben grundlos, ohne die Liebe undenkbar, die Liebe aber ohne den Glauben gegenstandslos und ohne die Hoffnung der Verzweiflung preis gegeben ist. Der Glaube sucht Gott als die Quelle der Wahrheit, die Hoffnung als den Born der Seligkeit, die Liebe als den Schwer- und Ruhepunkt des Weltalls.

[2]) Hoffnung kann nur derjenige haben, welchem irgend ein Gut zwar als nicht ohne Schwierigkeit erreichbar erscheint, ohne daß aber deßwegen die Erlangung desselben unmöglich wäre: Spes importat motum appetitus in aliquod bonum commensuratum appetenti. Non enim est de bono tanto, ad quod nullo modo possit per-

jenigen, welche auf dem Wege zum ewigen Leben sind, sey es hienieden, oder im Reinigungsorte, Hoffnung seyn, denn nur für diese ist die Seligkeit eine künftige und mögliche.

Ungeachtet dessen aber, daß der Gegenstand der Hoffnung ein in der Zukunft liegender, bloß möglicher ist, wohnt doch derselben Gewißheit inne. Die Hoffnung schöpft diese aus dem Glauben, welcher den Menschen insbesondere vergewissert über die göttliche Allmacht, welche den Gegenstand der Hoffnung gewähren kann, und über Gottes Erbarmen und Güte, welche ihn gewähren will. [1])

Die natürliche Neigung des Menschen zum Guten ist für die Hoffnung nicht zureichend. Denn diese erhebt sich nicht bis zum Verlangen nach einem überirdischen Gute und selbst in Bezug auf das, was innerhalb ihres Bereiches liegt, wohin z. B. die Acte der moralischen Tugenden gehören, bedarf sie einer Stärkung, besonders wegen der Verdunklung der natürlichen menschlichen Erkenntniß durch sündhafte Leidenschaften. Es muß daher die göttliche Auctorität bestimmend in's Mittel treten. Und dieß ist auch wirklich geschehen. Vor der Gesetzgebung wurde die Hoffnung zwar nicht in Weise eines Gebotes, denn Niemand hält die Gebote, der nicht schon Hoffnung hat, so daß also diese als Voraussetzung jener erscheint, wohl aber in der Form von Verheißungen eingeschärft. Nach gegebenem Gesetze aber geschieht dieß auch in Weise der Ermahnung und der Vorschrift, um dadurch die Menschen zur Beobachtung der Gebote, insbesondere zur Heilighaltung ihres Fundamentes hinzuführen, daher es z. B. Ps. LXI heißt: Sperate in eo omnis congregatio populi.

Insoferne Gott das höchste Gut ist, welches in seiner Güte uns sich zu geben bereit ist, kann Gott nicht Gegenstand der Furcht seyn. Denn das Gute fürchtet man nicht, sondern liebt, wünscht und begehrt es. Gott aber kann auch in seiner Gerechtigkeit dem Menschen sich versagen, was ein Uebel, ja das größte aller Uebel ist. In dieser Hinsicht nun ist es möglich, daß Gott, das sich dem Menschen entziehende höchste Gut, gefürchtet werde, nicht als wäre es selbst ein Uebel,

---

veniri, nec iterum de tam parvo, quod pro nihilo habeatur, sed de eo, quod est *possibile* haberi et tamen est *difficile* ad habendum, propter quod dicitur arduum. In 3 Sentent. dist. XXVI. q. 1. a. 2.

[1]) Außer der göttlichen Vorsehung und Allmacht ist es insbesondere das göttliche Erbarmen, welches Hoffnung zu wecken vermag. Cf. in Ps. X und L, wo es unter Anderm heißt: Aliquis potest sperare de misericordia divina duplici ratione. Una ratio est ex consideratione divinae naturae (cui proprium est, quod sit ipsa bonitas), alia ratio est ex consideratione et secundum multitudinem effectuum ejus .... misericordia Domini plena est terra etc.

ſondern darum, weil in dieſem Falle von Gott das Uebel der Strafe über den Menſchen verhängt wird. Blickt alſo der Menſch auf Gottes Güte und Erbarmen, ſo entſteht in ihm Hoffnung, blickt er aber auf deſſen Gerechtigkeit, ſo hat er Urſache, zu fürchten, ſo daß alſo Gott, jedoch in verſchiedener Hinſicht, zugleich der Gegenſtand der Furcht und der Hoffnung iſt.[1])

Die Wirkung der Furcht kann eine doppelte ſeyn. Entweder führt ſie zu Gott hin oder entfernt von demſelben. Entfernt ſich der Menſch wegen der Uebel, die er fürchtet, von Gott, ſo iſt ſeine Furcht eine weltliche, Menſchenfurcht (timor mundanus, humanus). Manchmal aber bringt die Furcht den Menſchen Gott näher, entweder weil er das Uebel der Strafe fürchtet, in welchem Falle die Furcht eine knechtiſche (timor servilis) iſt, oder weil er das Uebel der Schuld, die Beleidigung Gottes ſcheut, was dann als kindliche Furcht (timor filialis) bezeichnet wird. Fürchtet der Menſch Beides, Strafe und Beleidigung Gottes, ſo heißt die zu Gott hinführende, zwiſchen der knechtiſchen und kindlichen mitten inne ſtehende Furcht die beginnende (timor initialis).[2])

Die Menſchenfurcht bezeichnet Chriſtus als etwas Böſes, wenn er davor warnt mit den Worten: Nolite timere eos, qui corpus occidunt. Mt. X. Die Wurzel, aus welcher die weltliche Furcht erwächst, iſt eine verderbte, nemlich die Liebe zur Welt, mit welcher der alſo Fürchtende der Welt nicht als einem Mittel zur Erreichung des Zweckes, ſondern als dem Zwecke ſelbſt, ſich hingibt. Aus dieſer verwerflichen Liebe nun entſpringt die weltliche Furcht, wobei der Menſch das Zeitliche, das er liebt, zu verlieren fürchtet. Wie daher die Wurzel, ſo muß auch das aus derſelben

---

[1]) Ueber die Vereinbarkeit der Furcht mit der Hoffnung äußert ſich der heil. Thomas in folgender Weiſe: Timor non contrariatur virtuti spei. Non enim timorem timemus, ne nobis deficiat, quod speramus obtinere per auxilium divinum, sed timemus ab hoc auxilio nos subtrahere. Et ideo timor (filialis) et spes sibi invicem cohaerent et se invicem perficiunt. 2. 2. q. 19. a. 9.

[2]) Die knechtiſche und die kindliche Furcht können in gewiſſer Beziehung beginnende Furcht ſeyn: Cum et timor servilis et timor filialis sint aliquo modo initium sapientiae Ps. CX (die knechtiſche Furcht hält von der Sünde ab und disponirt dadurch den Menſchen für die Weisheit, die kindliche Furcht bahnt durch die Unterwerfung des Menſchen unter Gott in Liebe der Regelung des Lebens nach der höchſten Vernunft d. h. der Weisheit den Pfad), uterque potest aliquo modo initialis dici. Das Verhältniß der beginnenden Furcht zur kindlichen insbeſondere wird von dem heil. Thomas ſo angegeben: Non differunt essentialiter initialis et filialis timor, sed unus et idem prorsus timor est, secundum perfectum et imperfectum variatus.... Timor initialis hoc modo se habet ad filialem, sicut charitas imperfecta ad perfectam. 2. 2. q. 19. a. 7. 8.

Hervorwachsende, böse seyn.[1]) Zwar ist es dem Menschen natürlich, daß er Schaden und zeitlichen Verlust zu meiden sucht. Aber daß der Mensch deßwegen von der Gerechtigkeit abfällt und gegen die Forderungen seines eigenen höheren Wesens, seines Geistes, handelt, dieß ist nicht mehr natürlich. Wenn aber ein solcher Abfall von dem Guten mit der weltlichen, resp. Menschenfurcht nicht verbunden ist, so ist dieselbe auch nicht böse, z. B. die Furcht vor der weltlichen Obrigkeit, welche nicht zum Bösen zu verleiten, sondern von demselben abzuhalten bestimmt ist, wie der Apostel sagt: Minister enim Dei est, vindex in iram ei, qui malum agit. Rom. XIII.

Das Servile an der knechtischen Furcht ist böse, denn es bildet einen Gegensatz zum Freien d. h. zu demjenigen, was den Grund seiner Bewegung in sich selbst hat, somit auch zur Liebe, denn wer aus Liebe handelt, der handelt aus sich selbst, aus eigener Neigung. Würde nun das Servile das Wesen der knechtischen Furcht ausmachen, so wäre diese durchaus verwerflich. Nun aber ist dies nicht der Fall. So wenig der formlose Glaube in der Formlosigkeit, eben so wenig besteht die knechtische Furcht in purer Servilität. Das in dieser Hinsicht Entscheidende ist das Objekt, welches bei der knechtischen Furcht die Strafe ist. Diese wird bei der knechtischen Furcht gefürchtet, insofern sie zu Gott, dem höchsten Gute, in einer Beziehung steht. Somit ist die knechtische Furcht mit Liebe verbunden, die allerdings aus der Selbstliebe entspringt, denn sie fürchtet die Strafe, welche in einem dem fürchtenden Subjekte zugehenden Verluste besteht. Wie aber die Selbstliebe vereinbar ist mit der Liebe Gottes, wenn der Mensch sich in Gott und wegen Gott, oder wenn er das Gute in sich liebt, ohne darein seinen Zweck zu setzen: so kann auch die Furcht mit der Liebe zusammen bestehen, wenn sie (was Folge der innewohnenden Liebe ist) vorzugsweise die Trennung von Gott oder, zwar den Abbruch an dem eigenen Guten liebt, ohne aber Letzteres als Zweck zu betrachten. Somit ist allerdings die knechtische Furcht, insoferne sie servil ist, nicht vereinbar mit der Liebe, wohl aber ihrer Substanz nach.[2])

---

[1]) Cf. in Ps. XVIII: Non sanctus timor est, qui causatur ab amore non sancto, qui est mundi et sui ipsius. Et de tali amore non sancto causatur duplex timor non sanctus, servilis, qui est ex amore sui, et mundanus, qui procedit ab amore mundi .... Mundanus timor non permanet nisi cum mundo, servilis permanet in malis in perpetuum, sed sanctus permanet in bonis. Die knechtische Furcht, von welcher Thomas hier als von einem verwerflichen Affecte redet, ist diejenige, welche nicht über sich selbst hinausgeht und zur kindlichen Furcht fortschreitet. Die späteren Theologen haben daher timorem servilem und serviliter servilem unterschieden.

[2]) Der hl. Thomas scheidet nicht, wie dies bei Andern sich findet, ausdrücklich die knechtische Furcht in timor servilis und timor serviliter servilis aus. Fehlt aber auch das

Bei Isai. XI finden wir die Furcht unter den sieben Gaben des heil. Geistes aufgezählt. Hier kann nicht die Menschenfurcht gemeint seyn, jene Furcht, aus welcher Petrus den Herrn verläugnet hat, denn diese ist böse; auch nicht die knechtische Furcht, obwohl diese vom heil. Geiste ist, denn nach Augustinus kann diese noch mit dem Willen zu sündigen verbunden seyn, was mit den Gaben des heil. Geistes, die nicht ohne Liebe sind, unvereinbar ist. Es kann also dort nur die kindliche Liebe gemeint seyn, bei welcher der Mensch freiwillig Gott Ehrfurcht zollt und ihm sich zu entziehen fürchtet und so der Leitung des heil. Geistes als willig gehorchendes Werkzeug sich darstellt.

Bei wachsender Liebe wächst auch die kindliche Furcht, denn wenn die Ursache zunimmt, so steigert sich auch die Wirkung. Je mehr man Jemanden liebt, desto mehr fürchtet man ihn zu beleidigen und von ihm getrennt zu werden. An der knechtischen Furcht verschwindet, wenn die Liebe sich entzündet, das Servile. Indessen bleibt die der knechtischen Furcht wesentliche Scheu vor der Strafe, jedoch so, daß sie bei wachsender Liebe abnimmt. Denn je mehr Einer Gott liebt, desto weniger fürchtet er die Strafe, weil er nicht mehr so sehr auf den eigenen Vortheil und das eigene Wohlbefinden, dem die Strafe entgegengesetzt ist, blickt, und fester an Gott sich anschließend desto sicherer Belohnung erwartet und eben deßwegen um so weniger wegen der Strafe besorgt ist.[1])

Aehnlich der Hoffnung wurde anfangs (z. B. im Dekalog) die Furcht

---

Wort bei ihm, so vermißt man doch die Sache nicht. Von nichts Anderem als von timor serviliter servilis ist die Rede, wenn gesagt wird: De timore servili, inquantum est servilis, ut scilicet (qui timet) non amet justitiam, sed solum poenam timeat. 2. 2. q. 19. a. 4. Cf. in Rom. VIII. lect. 3: Alius est timor, qui refugit malum, quod contrariatur naturae creatae sc. malum poenae, sed tamen refugit hoc pati a causa spirituali sc. a Deo et hic timor est laudabilis quantum ad hoc saltem, quod Deum timet. Deut. V: Quis det eos talem habere mentem, ut timeant me? Et secundum hoc a spiritu sancto est. Sed inquantum talis timor non refugit malum, quod opponitur bono spirituali sc. peccatum, sed solum poenam, non est laudabilis. Et istum defectum non habet a Sp. s. sed ex culpa hominis sicut et fides informis, quantum ad id, quod est fidei, est a Sp. s., non autem ejus informitas. Unde etsi per hujusmodi timorem aliquis bonum faciat, non tamen bene facit, quia non facit sponte, sed coactus metu poenae, quod proprie est servorum. Et ideo timor iste proprie dicitur servilis, quia serviliter facit hominem operari.

[1]) Cf. Expost. in Ps. XVIII. Auch selbst Jenseits wird die Furcht noch bleiben: Charitas expellet timorem servilem, sed filialis timor permanet in patria 1) quantum ad sui praemium, 2) secundum aliquem sui actum .... quantum ad reverentiam, quia submittent se Deo, nec audebunt se ei aequare.

durch Androhung von Strafen eingeschärft, in der Folge aber geschah dies auch in Weise förmlicher Aufforderungen und Gebote.

Einen Gegensatz zur Hoffnung bildet die Verzweiflung, welche in einer Willensbewegung besteht, die aus der Annahme entspringt, daß Gott auch dem Sünder, der Buße thut, nicht Verzeihung gewähre.

Die Verzweiflung ist Sünde. Was im Erkenntnißvermögen die Affirmation und Negation, das ist im Begehrungsvermögen das Streben und die Flucht, und was dort das Wahre und Falsche, das ist hier das Gute und Böse. Darum ist jede Bewegung des Begehrungs-Vermögens an sich gut, wenn sie der rechten Erkenntniß conform ist, böse aber an sich und Sünde, wenn sie derselben widerspricht. In Bezug auf Gott aber besteht die rechte Erkenntniß in der Annahme, daß von ihm den Menschen Heil und den Sündern insbesondere Vergebung kömmt, denn er will, wie es bei Ezech. XVIII. heißt, nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe. Die Annahme des Gegentheils aber ist falsch. Wie nun die Hoffnung, welche der wahren Erkenntniß sich anschließt, Tugend, so muß die Verzweiflung, welche einer falschen Meinung über Gott sich hingibt, Sünde seyn. Zwar entspringt die Verzweiflung aus der Furcht Gottes und dem Abscheu über die begangenen Sünden. Aber der Mensch kann von dem Guten auch Mißbrauch machen, was eben bei der Verzweiflung der Fall ist. Obwohl also die Furcht Gottes und der Abscheu über die Sünde gut sind, so ist die Verzweiflung doch Sünde, ja nicht bloß selbst Sünde, sondern auch die Quelle vieler anderer Sünden, als welche sie der Apostel bezeichnet, wenn er schreibt: Qui desperantes semetipsos tradiderunt impudicitiae in operationem omnis immunditiae et avaritiae. Ephes. IV. 19.

Der Verzweifelnde ist nicht nothwendig ein Ungläubiger. Denn die Hoffnung hat den Glauben zur Voraussetzung. Durch Aufhebung des Nachfolgenden aber wird nicht nothwendig auch das Vorausgehende aufgehoben. Daher kann, obwohl die Hoffnung bei der Verzweiflung wegfällt, immerhin doch der Glaube bleiben. Wird auch dabei die Erkenntniß nach der einen oder andern Seite hin getrübt, so kann sie doch im Allgemeinen richtig seyn, wie z. B. der Verzweifelnde allerdings fälschlich annimmt, es gebe für ihn keine Verzeihung, während er dabei doch vielleicht an der Wahrheit festhält, daß es in der Kirche überhaupt eine Vergebung der Sünden gebe.

Die vorzüglichsten Quellen der Verzweiflung sind die Lust, und den Menschen niederdrückende Trauer. Das Objekt der Hoffnung ist das Gute und zwar das mögliche Gute. Die Hoffnung auf die ewige Seligkeit kann somit in zweifacher Weise erlöschen. Einmal, wenn der Mensch die Seligkeit für kein Gut hält. Der Mensch verliert aber insbesondere dann den Geschmack an den geistlichen Gütern oder legt

ihnen wenigstens keinen hohen Werth bei, wenn seine Neigung von Liebe zu sinnlichen Vergnügungen angesteckt ist, wobei die geschlechtliche Lust oben an steht. So kann also die Verzweiflung aus der Lust, insbesondere aus der Wollust ihren Ursprung haben. Es kann sich aber auch ereignen, daß Einer die geistlichen Güter zwar hoch anschlägt, die Erlangung derselben aber für unmöglich hält, welche Annahme aus einer zu großen Niedergedrücktheit, einer den Geist erdrückenden Trauer entspringt, die somit auch Quelle der Verzweiflung seyn kann, ja als solche vorzugsweise erscheint, da sie gegen das eigentliche Objekt der Hoffnung, nemlich die Möglichkeit des Gehofften, gerichtet ist.

Die Maßlosigkeit, der Exceß der Hoffnung heißt Vermessenheit (praesumtio), welche in einem zu großen, ungemessenen Vertrauen besteht. Da das mögliche Gute Objekt der Hoffnung ist: so kann jenes maßlose Vertrauen sowohl auf die eigenen Kräfte des Menschen, als auch auf die göttliche Macht gerichtet seyn, denn hierin liegt überhaupt die Möglichkeit, irgend Etwas zu erlangen. Der Vermessene glaubt daher, durch sich selbst ausrichten zu können, was er doch zu vollbringen nicht im Stande ist, oder er erwartet von Gottes Macht und Güte, was er doch von daher nicht erwarten kann z. B. Vergebung ohne Buße, die Verherrlichung ohne irgend ein Verdienst.[1]) Somit hat auch die Vermessenheit, wie die Verzweiflung, eine falsche Ansicht von Gott zur Voraussetzung. Eben darum ist die Vermessenheit Sünde, wie die Verzweiflung, jedoch an sich eine geringere, als diese, da Gott, wegen seiner unendlichen Güte, mehr das Erbarmen und die Schonung, als die strafende Rache zukömmt, denn jene kömmt Gott an sich, diese nur in Rücksicht auf unsere Sünden zu.

Die Vermessenheit, welche in einem Uebermaße des Vertrauens auf die eigenen Kräfte besteht, entspringt insbesondere aus Eitelkeit, denn der Eitle strebt leicht nach einer Glorie, die über das Bereich seiner Kräfte hinausliegt. Jene Vermessenheit entgegen, welche in ungeordneter Weise auf Gottes Macht und Güte vertraut, scheint direkt aus dem Hochmuthe sich abzuleiten, wobei sich Einer so hoch schätzt, daß er glaubt, Gott strafe ihn trotz seiner Sünden nicht und schließe ihn nicht aus von seiner Herrlichkeit.[2])

---

[1]) Auf die Einwendung: Gottes Erbarmen und Macht ist unendlich, daher ist ein Exceß bei der Hoffnung nicht möglich, antwortet der hl. Thomas: Praesumtio non importat superexcessum spei ex hoc, quod aliquis nimis sperat de Deo, sed ex hoc, quod sperat de Deo aliquid, *quod Deo non convenit*, quod etiam est minus sperare de Deo, quia hoc est ejus virtutem quodammodo diminuere. 2. 2. q. 21. a. 2.

[2]) Vgl. 2. 2. q. 17—21.

Die Liebe.

Die umfassendere Erörterung, welche Thomas der dritten theologischen Tugend und ihren Gegensätzen gewidmet hat, dient zur weiteren Bestätigung des von uns früher Ausgesprochenen, nemlich, daß die Charitas von ihm als das Princip der christlichen Ethik betrachtet werde.

Die Liebe ist eine gewisse, besondere Freundschaft des Menschen mit Gott. [1]) Nicht jede Liebe aber trägt den Charakter der Freundschaft an sich. Dazu gehört vor Allem Wohlwollen, bei welchem man Jemand in der Art liebt, daß man ihm Gutes wünscht und nicht etwa bloß von ihm Gutes für sich erwartet. Man sagt wohl, daß die Menschen z. B. den Wein, oder Pferde lieben. Dieß ist aber keine Liebe der Freundschaft, sondern Liebe des Verlangens. Es wäre ja lächerlich, anzunehmen, daß Jemand freundschaftliche Gefühle für den Wein oder ein Pferd habe. Wenn also auch das Wohlwollen noch nicht die Liebe selbst ist, so gehört es doch zu ihr, ist deren Voraussetzung. [2]) Aber das Wohl-

---

[1]) Eine eigene Empfehlung der Freundschaft, über welche die heidnischen Philosophen so Vieles abgehandelt haben, findet sich im N. T. nicht, da mit der Liebe, welche das Geschöpf mit Gott und die Geschöpfe unter einander verbindet, die Grundbedingung wahrer Freundschaft schon gegeben ist. Im Uebrigen erklärt Aristoteles Eth. VIII. 9 ein freundschaftliches Verhältniß zwischen den Menschen und den Göttern, wegen der zu großen Erhabenheit der letzteren, für eine Unmöglichkeit, weßwegen auch ein Freund seinem Freunde nicht das Größte, nemlich Gott zu seyn, wünschen könne, weil der Andere dann aufhören würde, sein Freund zu seyn. Aber, wenn der Mensch nicht zu Gott hinauf kann, kann dieser nicht zu ihm, sich selbst erniedrigend, sich herablassen?

[2]) Auf die Frage, ob Wohlwollen identisch sey mit Liebe, antwortet der heil. Thomas, daß das Wohlwollen allerdings das Princip der Liebesfreundschaft, nicht aber diese selbst sey. Die Anschauungsweise, welche er in Bezug auf diesen Punkt hat, drängt er in folgende Worte zusammen: Quamquam in dilectione, prout est charitatis actus, includatur benevolentia, addit tamen dilectio benevolentiae *unionem affectus amantis ad amatum*, quam non includit benevolentia, quae est simplex voluntatis actus, qua alicui bonum volumus. 2. 2. q. 27. a. 2. Das Wohlwollen

wollen, welches etwa nur auf Einer Seite da ist, genügt noch nicht. Es ist gegenseitige Zuneigung nothwendig, so daß der Freund des Freundes Freund ist. [1]) Ein solches gegenseitiges Wohlwollen aber beruht auf einer gewissen Mittheilung. Da es nun eine solche zwischen dem Menschen und Gott, der ihn der Seligkeit theilhaftig macht, wirklich gibt, so wird auf dem Grunde dieses Verkehres, wovon es heißt: Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem filii ejus. I. Cor. I, eine gewisse Freundschaft sich ausbilden, welche eben nichts Anderes, als die Charitas ist, wegen welcher darum der Herr die Seinigen als seine Freunde bezeichnet, indem er spricht: Jam non dicam vos servos, sed amicos meos. Joh. XV. 14. 15. [2])

Die Charitas ist nicht Gott oder der heil. Geist selbst, obwohl sie von ihm kömmt, jedoch so, daß bei der Bewegung zur Liebe der menschliche Geist nicht etwa bloß passiv sich verhält, sondern thätig ist. Dieser wird also nicht in Bewegung gesetzt, wie ein körperliches Ding durch ein anderes bewegt wird; auch nicht wie ein bloßes Werkzeug, welches zwar Princip der Thätigkeit ist, ohne daß es aber in dessen Macht steht, wirksam zu seyn, oder auch nicht zu wirken. In beiden Fällen würde die Liebe keine freie seyn. Es liegt aber in dem Wesen der Liebe, daß sie eine freie Thätigkeit ist. Die Erregung des Willens zur

---

entsteht oft plötzlich zwischen Solchen, welche sich vorher gehaßt oder selbst auf Leben und Tod bekämpft haben, verschwindet aber, da es keine bleibende Verbindung begründet, zumeist eben so rasch wieder, wie es entstanden ist. Aristoteles sagt, zur Freundschaft gehöre 1) gegenseitiges Wohlwollen d. h. der auf beiden Seiten vorhandene Wille, sich Gutes zu erweisen, 2) ein Wissen um dieses Wohlwollen und zwar gleichfalls auf beiden Seiten, da auch Personen, die sich nie gesehen, sondern nur von einander gehört haben, gegen einander wohlwollend seyn können, ohne daß man sie aber deßwegen als Freunde bezeichnet. Eth. VIII. 2. Bloßes Wohlwollen bezeichnet er übrigens als eine thatenlose Freundschaft (φιλιαν ἀργην) Eth. IX. 5.

[1]) Cf. in Joh. XI. lect. 7: De ratione amicitiae est, quod non sit latens, alias enim non esset amicitia, sed benevolentia quaedam, et ideo oportet ad veram amicitiam et firmam, quod amici se *mutuo* diligant, quia tunc amicitia justa est et firma, quasi duplicata. Dominus ergo volens inter suos fideles et discipulos perfectam amicitiam esse, dedit eis praeceptum de *mutua dilectione*.

[2]) Von dem Act der Liebe wird 2. 2. q. 27. a. 1 gesagt, daß ihm mehr das Lieben, als das Geliebtwerden zukömmt, da Ersteres an sich und wesentlich zum Act der Liebe gehört, daher Freunde mehr Lob verdienen deßwegen, weil sie lieben, als aus dem Grunde, weil sie geliebt werden, und man diejenigen mit Recht tadelt, welche zwar geliebt werden, ohne aber selbst zu lieben. Je höher also die Liebe steht, desto mehr bekümmert der Liebende sich darum, daß er selbst liebe, und weniger darum, daß er geliebt werde, wobei seine Liebe immer reiner und uneigennütziger wird, jedoch so, daß die ganz uneigennützige Liebe nur als vorübergehender Act, nicht aber als bleibender Zustand erreicht wird.

Liebe muß alſo ſo geartet ſeyn, daß der Wille ſelbſt dieſen Act hervorbringt. Dies iſt aber nur unter der Vorausſetzung möglich, daß eine gewiſſe Gleichartigkeit zwiſchen dem Acte und der wirkenden Potenz beſteht, oder daß wenigſtens eine ſolche hergeſtellt worden iſt, und zwar durch eine gewiſſe entweder der Potenz an ſich ſchon eigene oder zu derſelben erſt hinzugekommene Form. Das Hinzukommen einer gewiſſen Form zur Potenz iſt insbeſondere beim Acte der Liebe erforderlich, da dieſer über die Wirkungs-Sphäre der natürlichen Willens-Potenz hinausliegt. Nur in ſolcher Weiſe erhält die Liebe ihre, die natürlichen und die übrigen Tugendacte übertreffende Vollkommenheit, nur ſo wird ſie (was zu ihrem ganzen Weſen gehört) dem Menſchen leicht, ja ergötzlich. Aus dem Geſagten aber folgt von ſelbſt, daß die Charitas im Menſchen nicht etwas Unerſchaffenes,[1]) ſondern eine gewiſſe habituelle, der natürlichen Potenz zugelegte Form iſt, daher man ſagen kann: *Charitas* est habitus in anima creatus, quo homo inclinatur in actus omnium virtutum propter Deum, ut illos promte et faciliter operetur, oder mit dem heil. Auguſtinus: Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter seipsum.[2])

---

[1]) Der Beweis für dieſen Satz wird weitläufiger geführt in 1 lib. Sentent. dist. XVII. q. 1, wo es unter Anderm heißt: Omne, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed amor increatus, qui est spiritus sanctus, participatur in creatura, ergo secundum modum ipsius creaturae. Sed modus ejus est finitus. Ergo oportet, quod recipiatur in creatura aliquis amor finitus. Sed omne finitum est creatum. Ergo in anima habente spiritum sanctum est aliqua charitas *creata*. Item. Omnis assimulatio fit per formam aliquam. Sed per charitatem efficimur conformes ipsi Deo, qua amissa dicitur anima deformari. Ergo videtur, quod charitas sit quaedam *forma creata* manens in anima. Constat, quod Deus aliquo modo est in Sanctis, quo non est in creaturis. Sed ista diversitas non potest poni ex parte ipsius Dei, qui eodem modo se habet ad omnia. Ergo videtur, quod sit ex parte creaturae sc. quod ipsa creatura habeat aliquid, quod alia non habeat. Aut ergo habet ipsum divinum esse et sic omnes justi assumerentur a spiritu sancto in unitate personae, sicut natura humana assumta est a Christo in unitatem personae ipsius filii Dei, quod non potest esse, aut oportet, quod illa creatura, in qua speciali modo Deus esse dicitur, habeat in se aliquem effectum Dei, quem alia non habeat. Iste autem effectus non potest esse tantum actus, quia sic in domientibus justis non esset alio modo, quam in aliis creaturis. Ergo oportet, quod sit aliquis habitus. Oportet igitur aliquem *habitum charitatis creatum* esse in anima, secundum quem spiritus sanctus ipsam inhabitare dicitur etc.

[2]) Die Pantheiſten und die Determiniſten verſchiedener Farben werden dieſe Gedanken des heil. Thomas ſicherlich nicht unterſchreiben. Allein ſo tief man auch den Satz: „Gott wirkt im Menſchen und doch wirkt der Menſch auch aus ſich ſelbſt," unter mancherlei, anſcheinend feſt gebauten Syſtemen zu vergraben ſucht; dieſe werden doch in ſich

Daß die Liebe Tugend ist, erhellt daraus, daß sie den Menschen mit Gott, dem Princip alles Guten verbindet; daß sie nicht bloß etwas Allgemeines, sondern eine besondere Tugend ist, geht daraus hervor, daß sie ihr eigenthümliches Objekt hat, daher der Apostel sie von anderen Tugenden unterscheidet und sie besonders zählt, wenn er schreibt: Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria haec. I. Cor. XIII.

Die Freundschaft mit Gott hat keine Arten, wie die menschliche Freundschaft, sondern ist in sich Eins, denn das, was bei letzterer die verschiedenen Arten erzeugt, findet sich bei der Charitas nicht. Da ist keine Verschiedenheit des Zweckes, welche wie bei der menschlichen Freundschaft durch die Rücksicht auf den Nutzen, das Vergnügen oder die Förderung des Guten entsteht, sondern nur Eines, weßwegen man liebt, nemlich die Güte Gottes; da ist keine Verschiedenheit der Mittheilung (der Güter), in welcher bei der menschlichen Freundschaft z. B. die Liebe zu den Verwandten, zu Mitbürgern oder Fremden gründet, sondern nur Eine Mittheilung, nemlich die der ewigen Seligkeit.

Die Charitas hat einen Vorzug vor allen übrigen Tugenden: vor den moralischen und intellectuellen Tugenden, denn diese haben (als solche) nicht, wie die Liebe, die göttliche, sondern nur die menschliche Vernunft zu ihrer Richtschnur; vor den beiden andern theologischen Tugenden, denn diese halten sich in einer gewissen Entfernung von Gott, da der Glaube und die Hoffnung auf Gott gehen, als das Princip der Wahrheit und des Guten, während die Liebe auf Gott selbst, nicht zunächst auf etwas von ihm Kommendes, gerichtet ist, mit ihm selbst verbindet und in ihm bleibt, daher der Apostel, die Liebe mit dem Glauben und der Hoffnung vergleichend, sagt: Major horum est charitas. I Cor. XIII.

Dieser Vorzug der Charitas vor den übrigen Tugenden ist von der Art, daß es ohne dieselbe gar keine wahre und vollkommene

---

zusammenstürzen und aus ihren Trümmern wird die Wahrheit von dem Zusammenbestehen der göttlichen Wirksamkeit und der freien menschlichen Thätigkeit immer sich wieder empor arbeiten. Gott ist allerdings allmächtig. Aber er will es nicht in jeder Beziehung seyn. Seiner Macht gewissermaßen sich entäußernd will er eine zweite Macht neben sich haben, die er frei gewähren läßt und die er daher wohl zu seiner Liebe einladet und auf den Wegen dahin leitet und unterstützt, ohne ihr aber Gewalt anzuthun, wie auch in der That eine erzwungene Liebe ein Unding wäre. In solcher Weise ist allerdings Gottes Allmacht beschränkt, allein die Beschränkung ist keine aufgedrungene, sondern eine von Gott selbst gewollte, beschließt also in sich keineswegs irgend eine Negation der göttlichen Allmacht. Kein weltlicher Fürst verliert Etwas an seiner Macht, wenn er aus eigenem Antriebe und ohne hiezu wie immer genöthigt zu seyn, derselben selbst gewisse Grenzen zieht.

Tugend gibt. Denn wahr und vollkommen ist die Tugend nur dann, wenn sie auf den höchsten Zweck gerichtet ist, auf die Vereinigung des Geschöpfes mit dem Schöpfer, welche eben durch die Liebe zu Stande kömmt, nicht aber wenn sie bei einem untergeordneten Zwecke stehen bleibt (es mag nun dieser ein schlechter, oder ein guter seyn), daher z. B. die Klugheit, die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit und der Starkmuth des Geizhalses keine wahre, die Rettung des Staates aber z. B. durch den Patrioten keine vollkommene Tugend ist, wenn dieser sein Wirken und Thun nicht zu dem höchsten Zweck, dem allein vollkommen Guten, in Beziehung setzt. Wie es daher ohne richtige Erfassung des höchsten Erkenntnißgrundes kein wahres und vollkommenes Erkennen gibt, so gibt es auch keine wahre und vollkommene Tugend ohne Beziehung auf den höchsten Zweck und Grund des Guten. Die Liebe allein gibt der Tugend ihre Wahrheit und Vollkommenheit. Eben deßwegen aber, weil durch sie alle Tugendhandlungen die Richtung auf den Endzweck hin erhalten, kann die Liebe als die Form aller Tugenden bezeichnet werden.

Der Gegenstand der Liebe ist das Gute, nicht das sinnlich, sondern das (geistig, insbesondere) göttlich Gute. Dies aber ist Object des höheren Begehrungsvermögens, des Willens. Der Wille ist somit Subject der Charitas, nicht in Geschiedenheit, sondern, wegen der Verwandtschaft des Willens mit der Vernunft, in Verbindung mit letzterer. Ist aber auch der Wille Subject der Liebe, so ist diese deßwegen doch keineswegs Sache der bloßen Willkühr, da der Wille als solcher, nicht insoferne in ihm Willkühr ist, als Subject der Charitas betrachtet werden muß. Denn der Willkühr kömmt die Wahl zu, die aber nur statt hat in Bezug auf die Mittel zum Zwecke, nicht in Bezug auf den Zweck selbst. Dieser gehört für den Willen; und da die Charitas auch auf den Zweck, nemlich den Endzweck (Gott) geht, so wurzelt sie viel mehr im Willen, als in der Willkühr. [1])

[1]) Die Liebe ist nicht facultativ, sondern Gegenstand eines Gebotes, und zwar, weil sie auf das Höchste gerichtet ist, Gegenstand des höchsten aller Gebote: Finis praecepti charitas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta. I Tim. I. Alle übrigen Gebote centriren in dem Einen Gebote der Liebe, wie alle übrigen Tugenden in dieser ihre Vollendung haben. Wenn aber etwa eingewendet werden möchte, daß die Liebe eine Sache der Freiheit, somit mit der Verbindlichkeit eines Gebotes unvereinbar sey, so ist zu erwidern, daß dies Gebot allerdings mit der falschen Freiheit desjenigen, welcher das Gebotene nicht will oder überhaupt den Geboten nur aus Furcht nachkömmt, in Widerspruch steht, nicht aber mit der wahren Freiheit als unvereinbar betrachtet werden darf, da eben das Gebot der Liebe nur mit freiem Willen erfüllt werden kann. 2. 2. q. 44. a. 1. Im Uebrigen weiß der heil. Thomas sehr gut, daß die Liebe schon ihrer Natur nach nicht eine Sache ist, die sich direkt

Die Charitas ist ein freundschaftliches Verhältniß des Menschen zu Gott, welches auf der Mittheilung der ewigen Seligkeit beruht. Diese aber ist kein natürliches Gut, sondern ein Gnadengeschenk, wie der Apostel sagt: Gratia Dei vita aeterna. Rom. VI. Aus diesem Grunde übersteigt auch die Liebe die Kräfte der Natur. Was aber die Grenzen der natürlichen Kräfte überschreitet, das kann weder etwas bloß Natürliches, noch etwas durch natürliche Kräfte Erworbenes seyn, da die Wirkung nicht ihre Ursache übersteigt. Darum kann die Charitas weder eine Gabe der Natur, noch ein Erwerb der natürlichen Kräfte seyn. Sie ist in uns durch Eingießung des heil. Geistes, welcher die Liebe des Vaters und des Sohnes ist. Eben die Theilnahme an dieser Liebe ist die Charitas im Menschen. Darum schreibt der Apostel: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. Rom. V. 5. Dabei ist das Maßgebende nicht die Beschaffenheit der Natur oder die natürliche Capacität, sondern einzig die Gnade des heil. Geistes, welcher dem Menschen die Liebe eingießt. Diese Wahrheit spricht die heil. Schrift in vielen Stellen aus. So heißt es: Spiritus ubi vult spirat. Joh. III. Haec omnia operatur unus et idem spiritus dividens singulis prouti vult. I. Cor. XII. Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi. Ephes. IV. [1])

---

befehlen läßt, auch abgesehen davon, daß es nicht in die Macht des Menschen gegeben ist, das höchste göttliche Gnadengeschenk willkührlich an sich zu nehmen. Wenn sich ihm daher die Frage stellt, was der Mensch thun könne und solle, um die Liebe zu erlangen und zu mehren, so erwidert er: Wenn auch die Liebe eine Gabe Gottes ist, so fordert sie doch auf Seite des Menschen eine gewisse Disposition. Darum soll der Mensch vor Allem fleißig das Wort Gottes hören. Hören wir von Einem Gutes, so entzündet sich leicht in uns Liebe zu ihm. Dazu soll dann die bleibende Erinnerung an die göttlichen Wohlthaten, an die Gefahren, denen Gott uns entrissen, an die Seligkeit, die er uns verheißen hat ꝛc., kommen. Dies wird etwa die Liebe zu Gott in unserem Herzen wecken. Die Losreißung des Herzens aber vom Irdischen und das geduldige Ausharren in Leiden und Trübsalen sind es vorzüglich, die zur Mehrung der Liebe beitragen. Cf. „De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis.“ (Opusc. 4.) Solches vermag der Mensch zu thun. Darum kann er auch Etwas zur Erlangung und Mehrung der Liebe beitragen und aus eben diesem Grunde kann sie auch geboten werden, eine Wahrheit, die übrigens der heil. Thomas schon dadurch ausspricht, daß er sie nicht als eine bloße Gefühlssache auffaßt, sondern vielmehr den Willen ausdrücklich als deren Subject bezeichnet.

[1]) Cf. in 1 Sentent. dist. XVII. q. 1. a. 3: Operationes animae se habent ad perfectiones acquisitas, non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa. Perfectiones autem infusae sunt in natura ipsius animae, sicut in potentia materiali, et nullo modo activa, cum elevent animam supra omnem suam actionem naturalem. Unde operationes animae se habent ad perfectiones infusas

Man müßte die Möglichkeit des Fortschrittes im Guten und der Annäherung an Gott läugnen, wollte man die Möglichkeit des Wachsthums der Liebe, welche eben zu Gott hinführt, in Abrede stellen.

Die Liebe wächst übrigens nicht in der Weise, daß ihr etwa später Etwas beigefügt wird, was vorher nicht vorhanden war. Sie erstreckt sich in der Folge nicht auf Objecte, welche sie vorher noch nicht umfaßte, denn auch die kleinste Liebe erstreckt sich auf Alles das, was ex charitate geliebt werden soll. Eben so wenig wird dem Subject, in welchem die Liebe ist, nemlich dem menschlichen Geiste, ein anderes Subject beigefügt. Ueberhaupt gibt es da keine Art von Addition. Darum ist die Mehrung der Charitas weder eine ertensive, noch eine numerische. Sie kann somit nur eine intensive seyn, also eine gesteigerte Participation des Subjectes an der göttlichen Charitas. Während also die Eingießung der Liebe in einem Wechsel besteht, welcher in der Formel sich ausspricht: „Die Liebe haben oder sie nicht haben," wobei allerdings Etwas in den Menschen hineinkommen muß, was vorher nicht in ihm war: besteht das Wachsthum der Liebe in einer Veränderung von Weniger zu Mehr, wozu nur gehört, daß dasjenige im Menschen auf einen höheren Grad sich steigert, was vorher in einem minderen Grade ihm innegewohnt hat.[1])

Das geistige Wachsthum hat Aehnlichkeit mit dem körperlichen. Letzteres aber ist keine ununterbrochene Bewegung, keine immer sich gleich bleibende

---

solum sicut *dispositiones*. Während also für die erworbenen Tugenden Anknüpfungspunkte in der menschlichen Seele vorhanden sind, die zu ihnen in einem ursächlichen Verhältnisse stehen, finden die eingegossenen Tugenden dort bloße Dispositionen zu ihrer Aufnahme vor, welche aber keine bestimmende und maßgebende Kraft haben. Wenn auch dem besser Vorbereiteten mehr gegeben wird, als dem minder gut Disponirten, so ist dieses Mehr doch immer eine ganz freie Gabe des heil. Geistes.

[1]) Cf. in 1 Sentent. dist. XVII. q. 2. a. 1. 2: Charitas, quamvis non habeat quantitatem dimensivam, neque per se, neque per accidens, subjectum etiam ejus non est quantum, tamen in ea quantitas virtutis est, ratione cujus augeri dicitur, sicut et albedo et calor.... Quantitas virtutis attenditur dupliciter: vel quantum ad numerum objectorum et hoc est per modum quantitatis discretae; vel quantum ad intensionem actus super idem objectum, et hoc est sicut quantitas continua, et ita increscit virtus charitatis.... Ista positio (quod augetur charitas per additionem charitatis ad charitatem) provenit ex falsa imaginatione, quia augmentum charitatis imaginati sunt ad modum augmenti corporalis, in quo fit additio quantitatis ad quantitatem. Et ideo dico, quod quando charitas augetur, nihil ibi additur, sicut Philosophus etiam dicit in 4 physic. quod aliquid efficitur magis album vel magis calidum, non per additionem alicujus albedinis vel caloris, sed quia illa qualitas, quae prius inerat, intenditur, secundum propinquitatem ad terminum etc.

Zunahme. Einige Zeit hindurch ist die ganze Thätigkeit der Natur eine bloß vorbereitende. Das wirkliche Wachsthum folgt erst, sowohl bei Pflanzen, als auch bei Thieren, dieser Vorbereitung nach. Ebenso verhält es sich mit dem Wachsthum der Charitas. Die Acte der Liebe vermögen nur die Mehrung der Liebe anzubahnen, ohne zu ihr selbst in einem ursächlichen Verhältnisse zu stehen. [1])

Dem Wachsthum der Liebe kann hienieden keine Grenze gezogen werden. Dieß spricht der Apostel aus, wenn er schreibt: Non quod jam acceperim aut jam perfectus sim; sequor autem, si quo modo comprehendam. Phil. III. Mag also der Mensch noch so weit fortgeschritten seyn, so kann er doch nicht sagen: Es ist genug. Es ist auch durchaus kein Grund vorhanden, für den Fortschritt in der Liebe eine bestimmte Grenze anzunehmen. Es liegt kein solcher Grund in der Charitas, denn diese ist Theilnahme an der unendlichen Liebe, welche der heil. Geist ist. Auch die wirkende Ursache ist keine beschränkte, sondern, weil Gott, durchaus unbeschränkt. Das Subject aber der Liebe, dessen Fähigkeit allerdings beschränkt ist, erhält bei wachsender Liebe eine gesteigerte Fähigkeit für immer neue Mehrung der Charitas, wie es II Cor. IX. heißt: Cor nostrum dilatatum est. [2])

---

[1]) Cf. l. c. a. 3, wo es unter Anderem heißt: Actus, qui est ex charitate, ordinatur ad augmentum charitatis et per modum dispositionis et per modum meriti, sed actus praecedens charitatem ordinatur ad consequendum charitatem per modum dispositionis et non per modum meriti, quia ante charitatem nullum potest esse meritum. *Neuter autem actus ordinatur ad habendam vel augmentandam charitatem per modum alicujus efficientiae,* sicut actus nostri ad habendum habitus acquisitos ... Actus charitatis excedit actum praecedentem charitatem in hoc, quod habet virtutem merendi; et ita accedit plus ad causalitatem charitatis, quam actus praecedens charitatem.

[2]) Cf. l. c. a. 4: Augmentum charitatis pervenit ad aliquem terminum, ultra quem charitas non augetur in quolibet homine, non tamen ad aliquem terminum, ultra quem *non possit augeri.* Cujus ratio est ex parte ejus, ad quod movetur. Id autem, ad quod movetur anima in augmento charitatis est similitudo divinae charitatis, cui assimilatur, ad quam cum infinita sit in infinitum potest accedi plus et plus et nunquam adaequabitur perfecte. Ex parte autem ejus, quod movetur, est, quod ipsa anima, quantum plus recipit de bonitate divina et lumine gratiae ipsius, tanto capacior efficitur ad recipiendum, et ideo quanto plus recipit, tanto plus potest recipere.... Potentiae immateriales non limitantur ex materia, sed magis secundum quantitatem bonitatis divinae in eis perceptae.... Sensus a fortibus sensilibus corrumpuntur et non augetur eorum capacitas, quia sunt potentiae materiales; sed intellectus, quanto magis intelligit difficilia, tantum etiam plus potest etc. Gott lieben ist der höchste Zweck des vernünftigen Geschöpfes. Nicht aber der Zweck, sondern nur die Mittel zum Zwecke sind durch ein ihnen ge-

Obwohl indessen das Wachsthum der Liebe ein unbegrenztes ist, so kann dieselbe doch hienieden, zwar nicht schlechthin, aber doch in gewisser Beziehung vollendet, somit vollkommen seyn. In Bezug auf den geliebten Gegenstand ist dieß allerdings nicht möglich. Denn damit die Liebe in dieser Hinsicht vollkommen wäre, müßte das Object derselben geliebt werden in dem Grade, in welchem es liebenswürdig ist. Gott aber ist in dem Grade liebenswürdig, in welchem er gut ist, somit, weil seine Güte unendlich ist, unendlich liebenswürdig. Kein Geschöpf aber ist, bei beschränkter Kraft, einer unendlichen Liebe fähig, daher nur Gott allein mit vollkommener Liebe sich selbst zu lieben im Stande ist. Indessen kann die Liebe wenigstens von Seite des Liebenden vollkommen seyn, wenn dieser nemlich in dem Maße liebt, in welchem er zu lieben vermag; also wenn sein ganzes Herz wirklich immer auf Gott gerichtet ist (welche Liebe aber dem Jenseits angehört); oder wenn er mit solchem Eifer Gott und den göttlichen Dingen sich hingibt, daß er von allem Irdischen, insoferne dasselbe nicht ein unabweisbares Bedürfniß des gegenwärtigen Lebens ist, sich losreißt (eine Vollkommenheit der Liebe, welche zwar hienieden erreichbar, jedoch nicht Allen denjenigen gemeinsam ist, welche die Liebe haben); endlich kann die Liebe hienieden vollkommen seyn, wenn Jemand wenigstens habituell sein ganzes Herz auf Gott gerichtet hat, so daß er nichts denkt und will, was der göttlichen Liebe zuwider laufen würde (worin die Allen, welche die Liebe haben, gemeinsame Vollkommenheit derselben besteht).

Wie das körperliche Wachsthum des Menschen zwar sehr viele Abschnitte hat, unter welchen jedoch insbesondere drei Entwicklungs-Perioden, nemlich die des Knaben-, die des Jünglings- und die des Mannes-Alters am meisten hervortreten; wie man bei jedem stetigen Fortschritte drei Momente, nemlich Anfang, Mitte und Ende unterscheiden kann: so lassen sich auch bei dem Wachsthum der Liebe insbesondere drei Stufen unterscheiden; die Stufe, auf welcher die Anfänger (incipientes) stehen, deren Streben vorzugsweise in der Abkehr von der Sünde und im Widerstande gegen die

---

setztes Maß zu beschränken. So setzt der Arzt nur den Arzneimitteln (da das Zuviel Schaden bringt), nicht aber der Gesundheit seines Patienten eine Grenze, da er nicht zu fürchten hat, daß derselbe je zu gesund werden möchte. 2. 2. q. 27. a. 6. Die Liebe zu dem Irdischen nimmt meist mit der wachsenden Erkenntniß, wobei auch das Mangelhafte desselben erkannt wird, ab, die überirdische Liebe aber wächst mit derselben, da die Liebenswürdigkeit ihres Gegenstandes immer mehr hervortritt. Lieben ist leben. Hienieden wird auch gehaßt und nicht immer das Rechte geliebt. Darum ist das irdische Leben ein lebendiger Tod. Jenseits erlöscht aller Haß, selbst jegliche Tugend, die Liebe allein ausgenommen. Darum ist dort das Leben der Liebe ein ewiges Leben.

Leidenschaften aufgeht; die Stufe, auf welcher die Fortschreitenden (proficientes) sich befinden, welche zunächst auf die Steigerung der Charitas und ihre Stärkung, somit auf den Fortschritt im Guten bedacht sind; endlich die Stufe der Vollkommenen (perfectorum), deren Augenmerk ganz besonders auf bleibende Verbindung mit Gott, ja den Genuß Gottes (als des höchsten Gutes) gerichtet ist, die daher mit dem Apostel wünschen, aufgelöst zu werden und bei Christus zu seyn. So gleicht also die Liebe in ihrer Entwicklung ganz der Lokalbewegung, bei welcher das Erste die Entfernung von einem gewissen Punkte, das Zweite die Annäherung an einen andern Punkt, das Dritte die Ruhe an dem erreichten Ziele ist.[1])

Obwohl die Charitas einer Steigerung, so ist sie doch wenigstens keiner direkten Verminderung fähig. Wäre die Liebe eine erworbene d. h. auf menschlichen Handlungen, als ihrer Ursache, beruhende Tugend, so würde sie durch Unterlassung der Handlungen der Liebe vermindert werden, wie z. B. unter den Menschen die Freundschaft erkaltet, wenn der freundschaftliche Verkehr abnimmt. Nun aber gründet die Charitas nicht im menschlichen Thun, sondern ist von Gott. Die Unterbrechung der actuellen Liebe bewirkt somit keine Abnahme derselben, sonst könnte sie z. B. dem Schlafenden nicht in demselben Grade innewohnen, in welchem sie in ihm ist, wenn er im wachenden Zustande sich befindet. Vielleicht kömmt aber eine Minderung der Liebe unmittelbar von dem Grunde der Liebe im Menschen, von Gott selbst? Allein von Gott kömmt kein Defekt, außer in Weise zu verhängender Strafe, insoferne nemlich Gott zur Bestrafung der Sünde dem Sünder seine Gnade entzieht. Ist nun aber die Strafe der Lohn der Sünde, so könnte die Verminderung der Charitas, wenn eine solche möglich ist, nur von der Sünde kommen, gewiß aber nicht von der schweren, denn diese vernichtet in dem Menschen die Charitas vollends. Aber selbst auch durch die läßliche Sünde wird die Liebe nicht direkt gemindert, denn diese Sünde rührt nicht an die Charitas, da diese auf den Endzweck (Gott) geht, während jene eine Störung der Ordnung in Bezug auf dasjenige ist, was zum Zwecke dient. Mit einer solchen Störung aber kann die Liebe zum Zwecke allerdings fortbestehen, wie z. B. auch der Kranke, obwohl er einen Diätfehler begeht, deßwegen noch nicht aufgehört hat, die Gesundheit zu lieben, und wie durch Irrthum in Bezug auf das aus speculativen Principien Abgeleitete, doch die Gewißheit der Principien selbst keine Minderung erleidet.

---

[1]) Der heil. Bernhard unterscheidet zehn Stufen der Liebe. Der heil. Thomas, an denselben sich anschließend, macht eben diese Unterscheidung in der Schrift: De dilectione Dei et proximi, am Schlusse des ersten Theiles, welcher von der Liebe Gottes handelt.

Auch ist die läßliche Sünde nicht von der Art, daß sie mit Abnahme der Charitas bestraft zu werden verdiente; denn wer im Geringeren sich vergeht, der verdient nicht, am Größeren einen Abbruch zu erleiden. Gott wendet von dem Menschen sich nicht mehr ab, als dieser von ihm sich abwendet. Versündigt sich daher der Mensch in Bezug auf das, was zum Zwecke ist, so verdient er deßwegen nicht, eine Minderung der auf den Endzweck gerichteten Liebe zu erfahren. Direkt kann also die Charitas nicht gemindert werden. Nur die durch läßliche Sünden oder durch Ablassen von der Ausübung der Liebeswerke eintretende Disposition für Vernichtung der Liebe kann, zwar nicht als direkte, aber doch als indirekte Minderung derselben betrachtet werden. [1])

In der himmlischen Heimath ist die Liebe, da dieselbe alle Kräfte des Geschöpfes fortwährend in Anspruch nimmt und selbst immer actuell auf Gott gerichtet ist, unverlierbar. Während der irdischen Pilgerfahrt aber kann die Liebe verloren gehen, in dem Momente, in welchem sie nicht actuell auf Gott gerichtet ist. Die Liebe wird daher auch in der heil. Schrift als verlierbar dargestellt, wenn es heißt: Habeo adversum te pauca, quod primam charitatem reliquisti. Apoc. II. [2])

---

[1]) Ganz dieselbe Argumentation findet sich in 1 Sentent. dist. XVII. q. 2. a. 5. Da lesen wir unter Anderm auch in Bezug auf den Einfluß der läßlichen Sünde auf die Liebe: Veniale non potest adimere aliquid de charitate, quia non attingit ad illam partem animae, ubi est charitas. Sicut enim superior pars intellectus est in consideratione principiorum per se notorum, per quae alia cognoscuntur, unde quantumcunque dubitatio oriatur circa conclusiones, de certitudine principiorum nihil minuitur: ita etiam superior pars affectus est in adhaesione finis, propter quem omnia diliguntur. Unde quaecunque inordinatio contingit circa illa, quae sunt ad finem, ipsa non minuitur adhaesio finis, quae est per charitatem, nisi ponatur finis contrarius. Unde veniale, quia non ponit finem indebitum, non attingit ad illud supremum affectus, ubi est charitas. Sed sicut veniale non est peccatum simpliciter, sed solum inquantum est dispositio ad mortale, ita etiam privat bonum, quod se habet ut dispositio ad charitatem i. e. fervorem, qui contingit in habilitate actus ex diligenti obedientia vel subjectionem inferiorum virium ad superiorem partem affectus, in qua est charitas. In Bezug auf das Ablassen von Werken der Liebe heißt es: Verum est, quod per actus frequentes disponuntur omnes vires animae et membra corporis rediguntur in obsequium charitatis, in quo consistit fervor; et ideo ex otio tepescit charitatis fervor. In Bezug auf die Verminderung der Liebe überhaupt wird bemerkt: Charitas dicitur diminui, quantum ad radicationem et fervorem et non quantum ad essentiam. Quantum ad radicationem quidem, secundum quod fit dispositio ad contrarium, unde minuitur firma inhaesio charitatis. Secundum fervorem vero, prout impeditur obedientia inferiorum virium ad superiores, ex quo dictus fervor causabatur.

[2]) Cf. in 3 Sentent. dist. XXXI. q. 1. a. 1: Quia in potestate nostra est uti charitatis actu vel non uti, cum charitas voluntatem non cogat, ideo affectus com-

Dasjenige, wodurch die Liebe verloren geht, ist die schwere Sünde.[1]) Während die Liebe Alles auf Gott bezieht, den Menschen vollkommen Gott unterwirft und dessen ganzes Leben nach der Richtschnur der göttlichen Gebote ordnet: wirkt die schwere Sünde das gerade Gegentheil davon, schließt somit, weil offenbar mit ihr unvereinbar, die Liebe aus. Und zwar reicht zur Verdrängung der Liebe ein Einziger Act der schweren Sünde hin, was allerdings nicht seyn könnte, wenn die Liebe etwas Erworbenes wäre, somit eine Reihe von Acten, welche durch einen Einzigen Act nicht aufgehoben werden kann, zur Voraussetzung hätte. Aber die Liebe ist ein eingegossener Habitus, welcher einzig durch die göttliche Wirksamkeit bedingt ist. Sie gleicht daher der die Athmosphäre beleuchtenden Sonne, deren Licht augenblicklich aufhört, dieselbe mit ihren Strahlen zu durchdringen, wenn irgend ein Hinderniß demselben sich entgegensetzt. So ein Hinderniß der die menschliche Seele beleuchtenden Liebe ist die schwere Sünde, bei deren Begehung der Mensch das Böse der göttlichen Freundschaft vorzieht, welche letztere von ihm verlangt, nicht nach seinem eigenen, sondern nach dem Willen Gottes sich zu richten.[2])

---

mutabilis boni praevalet et inducit peccatum... Sic ergo homo in peccatum lapsus charitatem *amittit*, quia per peccatum (mortale) a Deo dividitur, cum sibi alium finem constituat, cum non possint esse duo fines ultimi. Unde cum charitas habeat causam conjunctam ad Deum, statim amittitur unico actu et hoc invenitur in omnibus accidentibus, quae habent causam extra subjectum, quia nihil potest permanere separatum a sua causa essentiali, sicut patet de lumine.

[1]) Eine mit schwerer Sünde zusammenbestehende, eine charitas informis, kann es nicht geben: 1) Quia cum charitas sit amicitia quaedam, quae requirit convictum inter amatos, non potest esse charitas nisi sit participatio divinae vitae, quae est per gratiam et ideo charitas sine gratia esse non potest. 2) Ipsa motor est omnium virtutum et forma. Unde omne peccatum charitatem tollit, inquantum opponitur actui alicujus virtutis. In 3 Sentent. dist. XXVII. q. 2. a. 4.

[2]) Ob Einer die Liebe Gottes in sich habe oder nicht, läßt sich wohl aus gewissen Zeichen einigermaßen abnehmen, mit vollkommener Gewißheit aber nicht erkennen. Bei dem Proceß des Erkennens wird vom Sinnlichen in das Geistige, vom Abgeleiteten in die Voraussetzung, von der Wirkung in die Ursache gegangen. Die Potenzen und Fertigkeiten der Seele erkennt man durch die Acte, letztere aber durch ihre Gegenstände. Nun aber bieten sich für die Erkenntniß der göttlichen Liebe im Menschen durchaus keine, dieselbe vollkommen sichernde und über allen Zweifel erhebende Anknüpfungspunkte dar: In actu autem animae est plura considerare sc. speciem ipsius actus, quae est ab objecto et modum et effectum. Si igitur 1) accipiamus actum charitatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus non discernitur, utrum sit a potentia imperfecta vel perfecta per habitum, quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus possibilis. 2) Modus autem, quem ponit habitus in opere, est facilitas et delectatio... quod

Der heil. Johannes sagt, daß die Liebe zu Gott [1]) auch auf den Nächsten sich erstrecken soll: Hoc mandatum habemus a Deo, ut, qui diligit Deum, diligat et fratrem suum. I Joh. IV. 21. Beide Acte, der Act der Liebe zu Gott und der Act der Liebe zum Nächsten, sind nicht specifisch von einander verschieden, sondern gehören zu demselben Habitus. Auch die Nächstenliebe ist Gottesliebe, insoferne nemlich der Nebenmensch nicht um seiner selbst willen, sondern in Gott geliebt wird. Wie es daher specifisch dieselbe Anschauung ist, vermöge welcher man das Licht und vermöge welcher man die Farbe, deren Grund das Licht ist, schaut: so besteht auch keine specifische Verschiedenheit zwischen dem Act der Nächsten- und dem Act der Gottes-Liebe, da der Eine auf den Grund des Objektes, der Andere auf das Objekt aus diesem Grunde gerichtet ist. [2])

---

signum habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Per istum autem modum non discernitur, utrum sit ab habitu charitatis infuso, vel ab habitu aquisito. 3) Effectus autem proprius dilectionis, secundum quod est ex charitate, est in virtute merendi. Hoc autem nullo modo cadit in cognitionem nostram, nisi per revelationem. *Et ideo nullus certitudinaliter potest scire se habere charitatem.* Sed potest ex aliquibus signis probabilibus conjicere charitatem etiam increatam, quae Deus est. In 1 Sentent. dist. XVII. q. 1. a. 4. Hiermit stimmt auch die heil. Schrift zusammen, welche sagt, der Mensch wisse nicht, ob er des Hasses oder der Liebe werth sey. Eccl. IX. Der Apostel schreibt, er sey sich zwar nichts bewußt, deßwegen aber noch nicht gerechtfertigt, I. Cor. IV, wodurch er andeutet, daß selbst die Freiheit von schwerer Sünde noch kein ganz sicheres Zeichen von dem Vorhandenseyn der göttlichen Liebe im Menschen sey. l. c.

[1]) Nach Marc. XII. soll Gott, das höchste Ziel der Menschheit, geliebt werden aus ganzem Herzen, d. h. das ganze Absehen, die Intention des Menschen soll, wenn auch nicht immer actuell (was erst jenseits möglich ist), doch habituell, so daß nichts, was gegen die Liebe ist, in's Herz eingelassen wird, auf Gott gerichtet seyn; er soll geliebt werden mit dem Geiste d. h. all unsere Erkenntniß soll ihm sich unterordnen; aus ganzer Seele, d. h. auch das Begehrungsvermögen soll Gott zur Richtschnur nehmen; aus allen Kräften, d. h. auch unser äußeres Thun soll ihm dienen. Hienieden ist es zwar nicht möglich, dies Gebot vollkommen zu erfüllen, jedoch ist eine Erfüllung, wenn auch nur eine unvollkommene immerhin möglich. So erfüllt auch derjenige Soldat die Befehle seines Feldherrn, welcher kämpft, ohne zu siegen, wenn auch derjenige sie vollkommener vollführt, dem es glückt, im Kampfe den Sieg zu erringen. 2. 2. q. 44. a. 5. 6.

[2]) Das Eine Gebot der Liebe wird I Joh. IV. gleichsam in zwei zerlegt, obwohl im Princip (in der Gottesliebe) schon die Folge (die Nächstenliebe) enthalten ist, weil die minder Befähigten es unbeachtet lassen könnten, daß in dem einen höchsten Gebote noch ein anderes eingeschlossen sey. 2. 2. q. 44. a. 2. Den Nächsten müssen wir übrigens lieben, eben weil er unser Nächster ist, d. h. vermöge des ihm eingeschaffenen göttlichen Ebenbildes und der Bestimmung für die ewige Seligkeit uns am nächsten steht. Wir müssen ihn aber lieben, wie uns selbst, d. h. wegen Gott, wodurch unsere Liebe gegen ihn geheiliget wird; ferner so, daß wir nur in Bezug auf das Gute mit

Die unvernünftigen Geschöpfe, mit welchen ein freundschaftliches Verhältniß und ein geistiger Verkehr unmöglich ist, und die insbesondere keine Fähigkeit für die ewige Glückseligkeit in sich tragen, sind nicht Gegenstand der Charitas. Nur insoferne kann die Liebe auf sie sich erstrecken, als sie mit dem Gegenstande der Charitas in Beziehung stehen, insoferne also, als wir aus Liebe z. B. die Erhaltung der unvernünftigen Geschöpfe wollen zur Ehre Gottes und zum Nutzen für die Menschen. [1])

Auch der Liebende selbst gehört Gott an. Wegen dieser seiner Beziehung zu Gott, dem vorzüglichsten Gegenstande der Liebe, muß der Mensch sich selbst *ex charitate* lieben. Zwar gehören zur Liebe der Freundschaft im gewöhnlichen Sinne wenigstens zwei verschiedene Subjekte. Im eigentlichen Sinne kann also wohl Niemand als sein eigener Freund und Liebhaber bezeichnet werden. Indessen bewirkt die Freundschaft eine gewisse Vereinigung. Jeder aber ist Eins mit sich selbst, welches Einssein ein innigeres Verhältniß ist, als die zu Stande gekommene Vereinigung mit Andern. Wie daher die Einheit das Princip der Vereinigung: so ist die Selbstliebe die Form und Wurzel der Freundschaft, denn darin besteht die Freundschaft, welche wir gegen Andere haben, daß wir uns gegen dieselben verhalten, wie wir uns gegen uns selbst verhalten, weßwegen es heißt: Diliges amicum tuum sicut teipsum. Levit. XIX. [2])

---

ihm uns einlassen, wie wir auch nur unserm das Gute erstrebenden Willen Folge leisten, wodurch unsere Liebe gerecht wird; endlich so, daß wir dem Nächsten, wie uns selbst, wohl wollen und nicht etwa nur unsern eigenen Nutzen und Vortheil suchen, wodurch unsere Liebe wahrhaftig wird. l. c. a. 7. Aristoteles weiß nichts von einer aus höheren Rücksichten zu übenden Nächstenliebe. Er kennt nur eine Freundschaft, bei welcher durchaus keine Beziehung auf Gott sich findet, denn sie verdankt ihr Entstehen entweder der Rücksicht auf Nutzen und Vergnügen, wobei eben diese geliebt werden, und nicht der Mensch, oder der guten Beschaffenheit beider Freunde. Freundschaften letzterer Art sind nach der Aeußerung des Aristoteles sehr selten, so daß also auch in dieser Region der Selbstsucht ihre weit gebietende Macht kaum streitig gemacht werden kann, wenn der Mensch nicht über sich selbst hinaus geht. Sagt ja Aristoteles selbst in Bezug auf lobenswerthe Freundschaften, daß bei der Wahl der Freunde nicht bloß auf die moralische Güte, sondern, um alles zur Freundschaft Gehörige zu haben, auch auf die Annehmlichkeit im Umgange gesehen werden solle, zumal da man das Unangenehme nicht lange ertrage. Eth. VIII. 1—8.

[1]) Es mag einem Dichter (Klopstock) hingehen, mit Aristoteles, Eth. X. 2, in den Thieren eine verborgene höhere und bessere Natur zu vermuthen; aber der Christ kann einer solchen Vermuthung nicht beipflichten, selbst auch nicht im Interesse der Beförderung der Schonung und menschlicher Behandlung der Thiere. Die Pflicht der Menschlichkeit gegen dieselben bedarf keiner solchen lügenhaften Stütze.

[2]) Ein eigenes Gebot, sich selbst zu lieben, ist nicht gegeben worden, da der Mensch auf sich selbst nicht wohl vergißt. Darum werden die beiden Gebote der Gottes- und

Seine eigene sinnliche Natur darf der Mensch nicht lieben, insoferne sie von der Schuld angesteckt und mit der Strafe belastet ist. Vielmehr treibt die Liebe an, Beides zu beseitigen. In diesem Sinne wünscht der heil. Paulus, von seinem Leibe befreit zu werden, wenn er ausruft: Quis me liberabit de corpore mortis hujus. Rom. VII. Er wollte von der Ansteckung der dem Leibe inwohnenden Begierlichkeit und von der die Seele niederdrückenden und so von Gottes Anschauung ferne haltenden Corruption frei seyn. Derselbe Apostel sagt aber auch vom Leiblichen: Nolumus exspoliari, sed supervestiri. Cor. V. Die sinnliche Natur ist von Gott, somit an sich gut. Der Mensch kann überdies auch mit dem Leibe Gott dienen, wozu wir daher in der heil. Schrift auch aufgefordert werden mit den Worten: Exhibete membra vestra arma justitiae Deo. Rom. VI. Der Mensch sieht sich bei seinem ernsten Streben nach Erlangung der ewigen Seligkeit durch seinen Leib, mittels dessen er gute Werke vollbringt, unterstützt. Darum strömt auch etwas von der Seligkeit der Seele (auf deren Mittheilung die Charitas insbesondere beruht) auf den Leib über. So kann also auch der Leib, weil er von Gott ist und an dem Genusse Gottes bis zu einem gewissen Grade Antheil hat, Gegenstand der Liebe seyn. [1])

Was die Sünder anbelangt, so muß man an ihnen Doppeltes unterscheiden, die menschliche Natur und die Schuld. Erstere ist von Gott und macht sie fähig der ewigen Seligkeit, auf deren Mittheilung die Charitas

---

der Nächstenliebe als genügend bezeichnet: In his duobus mandatis tota lex pendet et Prophetae. Mt. XXII. In diesen letzteren Geboten ist auch der Selbstliebe ihre Grenze und ihr Maß gegeben, eines Weitern aber bedurfte es nicht. 2. 2. q. 44. a. 3. Dem Menschen legt sich sein eigenes Ich so unmittelbar nahe, wie die ersten Principien sich von selbst dem Erkenntnißvermögen ankündigen: Processus amoris se habet ad similitudinem processus cognitionis. In cognoscitivis autem invenitur aliquid, ubi primo figitur intellectus cognoscentis, sicut in primis principiis et ex his ad alia derivatur... Similiter et affectus amantis primo figitur in ipso amante et ex eo derivatur ad alios etc. In 3 Senten. dist. XXVIII. q. 1. a. 6,

[1]) Charitas non refugit communicationem corporis, secundum quod est capax gloriae, sed secundum quod est subjectum miseriae. l. c. Das Christenthum allein ist im Stande, die zwischen dem Hasse gegen das Sinnliche und zwischen der Vergötterung desselben hin und her schwankende Welt auf die richtige Bahn zu leiten, und so dieselbe vor Extremen zu bewahren, welche von den frühesten Tagen herauf bis zu dieser Stunde viele Anhänger gefunden, welche das sittliche Leben nur zu sehr bis auf seine tiefsten Wurzeln hinunter vergiftet und alle Verhältnisse und Beziehungen der Menschen zu Gott und den Mitgeschöpfen verschoben und verwirrt haben. Vernichtung der Sinnlichkeit oder Vergötterung derselben, das sind die zwei sich feindlich gegenüber stehenden Aufgaben, welche sich schon Tausende als das höchste Ziel ihres Strebens gesetzt, dabei aber mit dem Ruine aller Moralität geendet haben.

beruht. Als Mensch muß also auch der Sünder geliebt werden. Er hat ja auch durch Begehung der Sünde nicht aufgehört, unser Nächster zu seyn, in Bezug auf welchen Liebe unbedingt geboten ist. Die Schuld aber steht Gott feindlich gegenüber und ist ein Hinderniß der Seligkeit. In Bezug auf die Schuld sind somit die Sünder, selbst Vater und Mutter und Anverwandte, Luc. XIV, nicht zu lieben, sondern vielmehr zu hassen. In diesem Sinne haßte der Psalmist die Bösen: Iniquos odio habui, Ps. CXVIII, schreibt er und bezeichnet diesen Haß als eine Vollkommenheit, wenn er sagt: Perfecto odio oderum illos. Ps. CXXXVIII. Das Böse hassen ist ja etwas Gutes und Lobenswerthes.

Ist es wahr, was der Psalmist sagt: Qui diligit iniquitatem, odit animam suam, Ps. X, so kann der Böse keine, oder wenigstens keine wahre Selbstliebe haben. Zwar findet es sich bei Allen ohne Ausnahme, daß sie das lieben, was sie für ihr Selbst halten, indem sie wenigstens die Erhaltung desselben wünschen. Aber nicht alle Menschen halten sich für das, was sie sind. Das Vorzüglichste im Menschen, ja der eigentliche Mensch, das ist sein Geist; das Untergeordnete, Secundäre aber ist seine sinnliche, leibliche Natur. Die Guten nun stellen in sich das vernünftige Element, den innern Menschen, wie der Apostel II Cor. IV sagt, oben an, halten sich also für das, was sie wirklich sind. Die Bösen aber halten die sinnliche Natur, den äußeren Menschen für das Höchste, erkennen sich also nicht als das, was sie sind. Nur die Guten können also, da nur diese ihr eigenes Ich kennen, in Wahrheit sich selbst lieben, die Bösen aber nicht. Diese lieben nur, was sie fälschlich für ihr Selbst halten.[1]) Ihr ganzes Streben und Thun deutet daher darauf hin, daß sie nicht ihre eigenen Freunde sind, sondern vielmehr das Gegentheil. Während der Freund vor Allem will, daß der Freund existire und lebe: will der Böse nicht die unversehrte Erhaltung des innern Menschen. Während der Freund dem Freunde Gutes ersehnt: bekümmert sich der Schlechte nicht um die geistigen

---

[1]) Cf. Expos. in Ps. X: Aber auch die Guten hassen sich selbst, ja sie müssen es thun! Hierauf als Antwort Folgendes: Quomodo mali quodammodo odiunt seipsos et etiam boni quodammodo se odiunt, declaratur hoc modo. Anima humana duas habet facies, unam versus Deum secundum rationem, aliam versus carnem secundum naturam sensitivam, quae tantum temporalia comprehendit. Et sicut quaelibet res diligit proprium bonum, ita homo diligit illud, quod aestimat animam suam. Peccatores enim aestimant animam suam, quod principaliter intendunt, quia quaelibet res est illud, quod est principium in ea... Qui ergo naturam sensitivam habent principale, diligunt eam; qui autem intellectivam, eandem amant. Nullus igitur odit animam quantum ad id, quod aestimat principale. *Boni ergo odiunt quantum ad naturam sensitivam, mali quantum ad intellectivam.*

Güter, deren der geistige Mensch bedarf. Kömmt es aber nicht einmal zum ernsten Verlangen nach diesen Gütern, so kömmt es noch weniger zur That, durch welche dieselben dem inneren Menschen vermittelt werden könnten. Während der Freund Freude schöpft aus dem Umgang und Verkehr mit dem Freunde: liebt es der Bösewicht nicht, mit sich selbst umzugehen und in sein eigenes Herz einzukehren, denn er findet da nur Böses, vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges, was ihn zurück schreckt.[1]) Während der Freund mit dem Freunde in vollkommenstem Einklang steht und Freude und Schmerz mit ihm theilt: ist der Böse mit sich selbst in Widerspruch ob der Qual der Gewissensbisse, nach jenem Worte des Psalmisten: Arguam te et statuam contra faciem tuam. Ps. XLIX. Aus Allem diesem geht hervor, daß die Bösen in der That keine wahre, sondern nur eine Schein-Liebe zu sich selbst haben, welche letztere auf den die Sünde erzeugenden Egoismus sich zurückführt.

Zur Liebe der Feinde fordert uns der Heiland auf, wenn er spricht: Diligite inimicos vestros. Mt. V. Zwar dürfen wir die Feinde nicht lieben, insoferne sie Feinde sind, denn dieß hieße die Feindschaft, also etwas Böses lieben. Aber unser Feind hat die menschliche Natur an sich, ist somit, weil unser Nächster, von der allgemeinen Liebe, die wir gegen alle Mitmenschen haben sollen, nicht auszuschließen.[2]) So wenig es jedoch eine Verpflichtung gibt, alle Menschen speciell zu lieben (was auch ganz unmöglich ist); eben so wenig kann der Mensch absolut verbunden seyn, seinem Feinde mit specieller Liebe entgegen zu kommen. Die Pflicht fordert von ihm nur Bereitwilligkeit des Herzens, den Feind auch im Besondern zu lieben, wenn dies nöthig wäre. Dieß außer dem Falle der Noth zu thun, ist nicht Sache der strengen Pflicht, sondern der Vollkommenheit.[3]) Da

[1]) Darum sucht er, wie Aristoteles bemerkt, immer Gesellschaft, also Zerstreuung, um auf sich selbst zu vergessen und gleichsam sich selbst nicht zu fühlen. Eth. IX. 4. Die Selbstsüchtigen sind es also eben, die sich selbst am meisten fliehen.

[2]) Cf. in 3 Senten. dist. XXX. q. 1. a. 1: Secundum hoc tenemur aliquem diligere, secundum quod nobiscum aliquam communicationem habet. Inimicus autem noster habet quandam nobiscum communicationem in natura, secundum quam est possibilis ad communicandum nobiscum in divina vita. Et ideo in his, quae pertinent *ad naturam* suam et ad gratiam habendam debemus eum diligere. Sed *inimicitiam* suam, quam adversus nos habet non debemus diligere, quia secundum eam nobiscum non communicat, nec etiam sibi ipsi, sed magis contrariatur, sicut etiam de aliis peccatis dictum est. Eben darum braucht auch die Feindesliebe keine Gefühlsliebe zu seyn, weßwegen der Heiland, wie schon Origenes darauf hinweist, wohl sagte: „Liebe den Nächsten, wie dich selbst," aber ganz einfach: „Liebet euere Feinde."

[3]) Cf. in Rom. XII. lect. 3: Quod aliquis *in generali* dilectionis affectum impendat inimicis, non excludendo eos a communi dilectione proximorum et a communi

man den Nächsten wegen Gott liebt, so wird die Liebe gegen den Nächsten in dem Maße wachsen, in welchem die Gottesliebe zunimmt. Darum wird bei hoch gesteigerter Gottesliebe die Feindschaft in keiner Weise mehr hemmend der Nächstenliebe in den Weg treten. So kann man auch mit besonderer Liebe die gegen uns feindlich gesinnten Kinder desjenigen lieben, gegen welchen man innige Liebe hegt. [1])

Die innere Liebe ist das Maß für den äußern Erweis derselben im Werke, darum wird auch Beides der Hauptsache nach unter demselben Gesetze stehen. Die Wohlthaten und Zeichen der Liebe, welche dem Nächsten überhaupt erwiesen zu werden pflegen, sind auch den Feinden nicht vorzuenthalten, denn der Christ darf nicht rachsüchtig seyn. Er darf also, wenn er für alle Gläubigen, für das ganze Volk betet, oder wenn er einer ganzen Communität eine Wohlthat zuwendet, den Feind nicht ausschließen. Auf die Wohlthaten und Zeichen der Liebe aber, welche man nur gewissen Personen, z. B. Freunden, Verwandten, zu erweisen pflegt, hat der Feind keine Ansprüche, somit gibt es auch keine strenge Verpflichtung, ihm dieselben zu erweisen. Nur Bereitwilligkeit des Herzens, in dem Falle der Noth dem Feinde auch diese Wohlthaten zukommen zu lassen, ist geboten, nach jener Stelle: Si esurierit inimicus tuus, ciba illum, si sitit, da illi potum. Prov. XXV. [2]) Wer seinem Feinde außer dem Falle der Noth solche besondere Wohlthaten erweist, der handelt nicht mehr bloß pflichtgemäß, sondern vollkommen; er nimmt sich nicht nur in Acht, daß er vom Bösen (dem Hasse) nicht überwunden wird, sondern er bestrebt sich auch, das Böse

---

oratione, quam quis pro fidelibus facit, pertinet ad necessitatem praecepti... Sed quod aliquis *in speciali* dilectionis affectum et orationis suffragium aut qualecunque subventionis beneficium exhibeat inimico interdum etiam extra articulum manifestae necessitatis, pertinet ad perfectionem consiliorum, quia per hoc ostenditur tam perfecta charitas hominis ad Deum quod omne humanum odium superet.

[1]) Potest considerari dilectio inimicorum in speciali, ut sc. aliquis in speciali moveatur motu dilectionis ad inimicum. Et istud non est de necessitate charitatis absolute, quia nec etiam moveri motu dilectionis in speciali ad quoslibet homines sigulariter, est de necessitate charitatis, quia hoc esset impossibile. Est tamen de necessitate charitatis secundum praeparationem animi, ut sc. homo habeat *animum paratum* ad hoc, quod in singulari inimicum diligeret, si necessitas occurreret. Sed quod absque articulo necessitatis homo etiam hoc actu impleat, ut diligat inimicum propter Deum, hoc pertinet ad perfectionem charitatis etc. 2. 2. q. 25. a. 8.

[2]) Beneficia amicabilia procedunt ex liberalitate, non ex debito. Necessitas autem facit omnia communia. Et ideo in necessitate subveniendum est etiam inimicis, sed hic est magis effectus *justitiae*, quam amicitiae. In 3 Sentent. dist. XXX. q. 1. a. 2.

zu überwinden im Guten (den Feind durch dergleichen Wohlthaten zur Liebe zu nöthigen), was eben Sache der Vollkommenheit ist. Nicht eine Pflicht, sondern eine Aufforderung zur Vollkommenheit enthält also jene Stelle bei Mt. V: Diligite inimicos vestros et benefacite his, qui oderunt vos. [1])

Somit lassen sich insbesondere vier Objecte der Liebe aufzählen. Da die Liebe zuletzt auf der Mittheilung der ewigen Seligkeit beruht, so ist vor Allem das Princip der ewigen Seligkeit zu lieben (Gott), [2]) dann dasjenige, was direct an der Seligkeit Antheil hat (das eigene Ich, unser Nächster, auch die Engel), endlich das, worauf die ewige Seligkeit überströmt (nemlich der menschliche Leib, welcher dem Ich nicht bloß beigesellt ist, sondern Ein Ganzes mit ihm ausmacht).

Die Liebe geht auf den Endzweck, als solchen. Dieser hat für das Wollen und Handeln die Natur des Princips an sich. Wo aber ein Princip ist, da ist ein Prius und Posterius, ein Vorher und Nachher, somit eine gewisse Ordnung. Es gibt also eine Ordnung der Liebe.

Gott steht in der Ordnung der Liebe oben an und ist allem Uebrigen vorzuziehen. Wie die bürgerliche Freundschaft, welche auf der Grundlage bürgerlichen Glückes beruht, vor Allem dem Fürsten, von welchem das Wohl des Staates insbesondere abhängt, sich zuwendet: so muß auch Gott, der Urheber der ewigen Seligkeit, vorzugsweise und am meisten geliebt werden.

[1]) Die Liebe zum Freunde ist zwar insoferne besser, denn die Feindesliebe, als etwas Besseres, nemlich der Freund und nicht ein Feind geliebt wird. Indessen ist die Feindesliebe doch verdienstlicher, als die Freundesliebe, denn diese kann einen andern Grund haben, als Gott, jene aber nicht. Aber auch vorausgesetzt, daß in beiden Fällen zuletzt Gott geliebt wird, so erweist sich doch da die Gottesliebe als die stärkere, wo sie weiter sich erstreckt und zwar selbst mit Ueberwindung von Schwierigkeiten, wie auch das Feuer intensiv stärker ist, je entferntere und an sich nicht brennbare Stoffe es ergreift und verbrennt. 2. 2. q. 27. a. 7.

[2]) Auf die Frage, ob Gott um seinetwillen geliebt werden soll, antwortet der heil. Thomas bejahend: Cum Deus sit essentia bonitatis per se et ultimus finis omnium *propter se ipsum* quoque diligendus est, quamquam dispositive propter aliquid a nobis diligi possit, quo inducimur ad ipsum amandum .... diligi potest propter aliud, quia sc. aliquibus aliis disponimur ad hoc, quod in Dei dilectione proficiamus; puta per beneficia ab eo suscepta, vel per praemia sperata, vel etiam per poenas, quas per ipsum vitare intendimus. (Die gottlose Liebe irgend eines Gutes wäre verwerflicher Egoismus und Götzendienst.) 2. 2. q. 27. a. 3. Gott kann auch hienieden schon unmittelbar geliebt werden. Denn während das Erkenntnißvermögen vom Niederen ausgehend zum Höheren und Höchsten aufsteigt, geht das Begehrungsvermögen, in welchem die Liebe wurzelt, auf die Sache selbst, nicht bloß auf eine Voraussetzung derselben, also unmittelbar auf das Höchste, auf Gott, und steigt von dem Schöpfer erst zu dem Geschöpflichen herab. l. c. a. 4.

Im Allgemeinen folgt also der Nebenmensch in der Ordnung der Liebe Gott nach, da Dieser die Quelle des ewigen Lebens ist, Jener aber nur zugleich mit uns Antheil an demselben hat. Allerdings beruht die Liebe auf einer gewissen Aehnlichkeit der sich Liebenden. Dieses Gesetz scheint auf den ersten Blick dem Nächsten uns näher zu rücken, als Gott. Allein der Aehnlichlichkeit, welche wir mit Gott haben, kömmt der Vorzug der Priorität zu. Ueberdieß ist die Gottesähnlichkeit die Ursache der Aehnlichkeit, welche wir mit dem Mitbruder haben. Allerdings wird auch im Mitbruder zuletzt Gott geliebt, der seinem Wesen nach überall sich gleich bleibt. Allein das Gute κατ' ἐξοχήν (das Objekt der Liebe) ist in Gott wesentlich (er ist die Güte selbst), unser Nächster entgegen hat nur Antheil an demselben. Darum will auch der Herr allen unsern, sonst uns auch noch so nahe stehenden Mitgeschöpfen sich vorgezogen wissen, da er sagt: Si quis venit ad me, et non odit patrem et matrem et uxorem et filios et fratres et sorores, non potest meus esse discipulus. Luc. XIV.

Auch dem eigenen Ich ist Gott vorzuziehen. Denn die Seligkeit (die Basis der Liebesfreundschaft) ist in Gott, als dem gemeinsamen, quellenhaften Princip derselben für Alle, die an der Seligkeit Antheil haben können. Das allgemeine Gut Aller aber steht höher, als das partikulare des Einzelnen. Weil nun alle Geschenke der Natur und der Gnade von Gott kommen, Gott somit das gemeinsame Gut Aller ist, so fordert es die rechte Ordnung der Liebe, daß der Mensch Gott mehr liebe, als sich selbst. So muß auch z. B. im Staate das Wohl des Einzelnen dem Wohle des Ganzen untergeordnet werden.

Dem Nächsten jedoch ist die eigene Persönlichkeit in Bezug auf die Liebe vorzuziehen. Es heißt: Diliges proximum tuum sicut teipsum. Mt. XXII. Die Selbstliebe ist somit das Vorbild der Nächstenliebe. Das Vorbild aber hat den Vorzug vor dem demselben Nachgebildeten. Niemand steht uns näher, als unser eigenes Ich. Wenn daher auch der Nächste besser seyn sollte, und eben darum dem Objekte der Liebe, Gott, näher stünde, als wir selbst: so kann er doch keine größere Liebe von unserer Seite ansprechen, als wir selbst zu fordern berechtigt sind, da die Größe der Liebe nicht nur nach dem Objekte, sondern auch nach dem Subjekte derselben sich bestimmt, welches eben der Liebende selbst ist. Darum darf auch der Mensch nicht Sünde thun und so von der ewigen Seligkeit sich ausschließen, um den Nächsten von der Sünde abzuhalten. [1])

[1]) Cf. in Gal. V. lect. 3: „Diliges proximum tuum sicut te ipsum" ut est scriptum Lev. XIX. Dicit autem: *Sicut* teipsum, non *quantum* teipsum, quia homo secundum ordinem charitatis magis debet se diligere, quam alium. Aristoteles

Der Seele nach (welche mit uns vollkommenen Antheil an der Seligkeit hat) müssen wir (tenemur) den Nächsten mehr lieben, als unsern eigenen Leib, welchem nur durch ein Ueberströmen die Seligkeit zu Theil wird. Daraus folgt jedoch nicht, daß wir in jedem Falle das leibliche Leben zu opfern haben, um die Seele des Nächsten zu retten. Denn die Sorge für das Seelenheil Anderer ist nicht Pflicht für Alle und in allen Fällen. Bringt sich daher Jemand außer dem Falle, in welchem er zur Sorge für das Seelenheil Anderer verpflichtet ist, zum Opfer, so ist die bewiesene Liebe kein Pflichtact, sondern ein Act der Vollkommenheit nach jenem Worte: Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Joh. XV. [1])

Ist in der heil. Schrift, Levit. XX, die Todesstrafe ausgesprochen gegen diejenigen, welche dem Vater oder der Mutter fluchen, ohne daß eine so strenge Strafe in Bezug auf die gegen andere Personen ausgestoßenen Flüche festgesetzt wird: so kann man nicht umhin, anzunehmen, daß die Offenbarung eine Ungleichheit, ein Mehr und Weniger in der Nächstenliebe anerkenne und gelten lasse, eben weil sie die Verletzungen der Liebe als mehr und minder strafwürdige, somit als größere und geringere bezeichnet. Diese Ungleichheit bezieht sich nicht auf das Gute, das wir dem Nächsten wünschen sollen. In dieser Beziehung haben wir Alle in gleicher Weise zu lieben, denn Allen sollen wir die ewige Seligkeit wünschen. Das Wohlwollen der Liebe ist somit Allen gegenüber gleich. Aber wir können nicht Allen Wohlthaten erweisen, sondern nur Einigen. In Bezug auf die äußere Wirkung also werden wohl Einige geliebt werden, Andere aber nicht, wodurch eben eine Ungleichheit in die Liebe kömmt. Diese Ungleichheit aber erscheint nicht bloß im Effect der Liebe, sondern auch im Affecte, denn die äußere That ist nur das Produkt und der Erweis der

---

erörtert wegen des Vorhandenseyns verschiedener Meinungen weitläufiger die Frage: ob man Andere mehr lieben müsse, als sich selbst oder sich selbst am meisten lieben dürfe? Er unterscheidet zwischen der Selbstsucht der Schlechten und der Selbstliebe der Guten, zwischen welchen ein Unterschied besteht wie zwischen dem Streben nach Tugend und dem Streben nach dem scheinbar Nützlichen, wie zwischen einem Leben nach der Vernunft und einem Leben nach den Eingebungen der Sinnlichkeit. Er kommt zu dem Schlusse, daß nicht zwar der Schlechte, wohl aber der Gute dem Zuge der Selbstliebe folgen und sich selbst Andern vorziehen soll. Eth. IX. 8.

[1]) Cf. in II Tim. c. III. lect. 1: In homine duo sunt sc. natura rationalis et corporalis. Quantum ad intellectualem seu rationalem, quae interior homo appellatur (ut dicitur II Cor. IV.) homo debet plus se diligere, quam omnes alios, quia stultus esset, qui vellet peccare, ut alios a peccatis retrahat. Sed quantum ad exteriorem hominem, *laudabile* est, ut alios plus diligat, quam se.

inneren Gesinnung.[1]) Beide sollen darum in einem richtigen Verhältnisse zu einander stehen. Dies ist der Fall, wenn wir diejenigen mit intensiv stärkerer Liebe umfassen, welchen wohlzuthun wir eine dringendere Aufforderung haben.[2]) Das Maß für den Affect der Liebe aber haben wir in den Principien derselben d. h. in Gott und in dem liebenden Subjekte selbst. Je näher der Gegenstand der Liebe diesen Principien steht, desto inniger muß auch die Liebe gegen denselben seyn.

Daher sind vor Andern mit innigerer Liebe diejenigen zu lieben, *welche uns als Mitbürger, als Blutsverwandte* ꝛc. *näher stehen*, so lange hiedurch nicht die göttliche Gerechtigkeit verletzt wird. Luc. XIV. Diese berühren gleichsam unmittelbarer den Liebenden. Sie werden nicht bloß aus Einem Grunde (wie die übrigen Menschen), sondern aus mehreren Gründen; sie werden nicht bloß als Menschen überhaupt, sondern auch als Freunde, Mitbürger, Blutsverwandte ꝛc. geliebt.[3])

Die Verbindung, welche auf der fleischlichen Abstammung beruht, begründet ein Verhältniß, welches durch Priorität und größere Stabilität vor

---

[1]) Cf. in Gal. VI. lect. 2: Potest aliquis alium magis alio diligere, aut quia vult ei majus bonum, quod est objectum dilectionis, aut quia magis vult ei bonum i. e. ex intensiore dilectione. Quantum ergo ad primum omnes aequaliter debemus diligere, quia omnibus debemus velle bonum vitae aeternae. Sed quantum ad secundum non oportet, quod omnes aequaliter diligamus, quia cum intensio actus sequatur principium actionis, dilectionis autem principium sit unio et similitudo, illos intensius et magis debemus diligere, qui sunt nobis magis similes et uniti.

[2]) Affekt und Effekt greifen in einander. Der Ton aber fällt bei der Charitas auf den *Affekt*: Effectus exterior non pertinet ad charitatem, nisi inquantum ex affectu procedit, in quo primo est charitatis actus. Unde si esset ordo in effectu tantum attendendus, ordo ille nullo modo ad charitatem pertineret, sed ad alias virtutes magis, sicut ad liberalitatem vel misericordiam. In 3 Sentent. dist. XXIX. q. 1. a. 2.

[3]) Jedoch muß man auch den *Grad des Bedürfnisses* in Anschlag bringen, um entscheiden zu können, wohin die Liebe sich wenden soll: Potest contingere, quod extranei sunt magis invitandi (cf. Luc. XIV) in aliquo casu propter majorem indigentiam. Intelligendum enim est, quod magis conjunctis magis est (ceteris paribus) benefaciendum. Si autem duorum unus magis est conjunctus et alter *magis indigens*, non potest universali regula determinari, cui sit magis subveniendum, quia sunt diversi gradus et indigentiae et propinquitatis; sed hoc requirit prudentis judicium. 2. 2. q. 31. a. 3. Wenn die Liebe dem Dürftigen Almosen spendet, so hat sie auch noch auf die *Würdigkeit* der Person, so wie auf ihren Werth für die Förderung des *allgemeinen Besten* Rücksicht zu nehmen: Multo sanctiori et majorem patienti necessitatem et magis ad commune bonum utili, magis est eleemosyna danda, quam personae propinquiori, nisi propinquitatis magnum esset vinculum. l. c. q. 32. a. 9.

den übrigen z. B. staatsbürgerlichen, freundschaftlichen ꝛc. Verhältnissen sich auszeichnet. Wendet also auch in geistlichen Dingen die Liebe vor Allem den geistig Verwandten sich zu: so sind es doch in andern Angelegenheiten die Blutsverwandten, welche mehr, als Andere geliebt werden müssen, daher z. B. im Dekalog Exod. XX. die Ehrfurcht gegen die Eltern auf besondere Weise eingeschärft wird. [1])

Auch jenseits noch wird es eine gewisse Ordnung der Liebe geben, da die Natur, in welcher dieselbe gründet, durch die Glorie nicht aufgehoben, sondern nur ihrer Vollkommenheit entgegen geführt wird. Indessen wird der Grad der Liebe sich vorzugsweise nach der größeren oder geringeren Annäherung des Geliebten an Gott bestimmen, so daß derjenige mehr geliebt wird, welcher Gott näher steht, da die Sorge für die mancherlei Bedürfnisse des Lebens aufhört, welche hienieden denjenigen vor Andern zu lieben gebietet, welcher mit uns selbst in näherer Verbindung steht.

Die Einhaltung der Ordnung der Liebe, wodurch das richtige Verhältniß zwischen dem Liebenden und dem geliebten Gegenstande hergestellt wird, was wesentlich zur Art und Weise der Uebung der Charitas gehört, ist nicht beliebig, sondern geboten. Es heißt nicht bloß im Allgemeinen: Ordinavit in me charitatem, sondern es wird uns auch befohlen, Gott aus ganzem Herzen, also mehr, als alles Uebrige, den Nächsten aber wie uns selbst d. h. uns vor dem Nebenmenschen zu lieben. Es heißt, wir sollten unsere Seele d. h. unser leibliches Leben hingeben für den Mitbruder,

---

[1]) Thomas läßt sich auch (wahrscheinlich nur, um sie nicht ganz unerwähnt zu lassen) auf die Schulfragen ein, ob der Vater dem Sohne, oder der Sohn dem Vater, die Gattin den Eltern oder die Eltern der Gattin u. s. w. in der Ordnung der Liebe vorzuziehen seyen, und beantwortet diese Fragen mit Ja und Nein, wie auch in der That nach der Verschiedenheit der Güter, der Verhältnisse und Beziehungen der Vorzug nach der einen oder der andern Seite sich hinneigen kann. Eben darum aber können auch diese Fragen nicht im Allgemeinen genügend beantwortet werden, sondern es muß vielmehr jeder einzelne wirkliche Fall ins Auge gefaßt und beurtheilt werden. Aristoteles bezeichnet die Gleichheit Eth. VIII. 8 als die Seele der Freundschaft. Eine solche Gleichheit besteht nicht zwischen Höheren und Niederen, zwischen Vater und Sohn, Mann und Weib u. s. w. Wenn nun in Bezug auf solche Verhältnisse die eigentliche Freundschaft nicht möglich, die aus höheren Gründen geübte Nächstenliebe aber ungekannt ist, was bleibt für die Regelung derselben noch Anderes, als das starre, kalte Recht! In der That ist dem Aristoteles z. B. die Frage: wie sollen Mann und Weib mit einander leben? identisch mit der Frage: was ist in dem Benehmen der Eheleute gegen einander gerecht? und er stellt auch die Freundschaft ganz unter die Normen des Rechtes. Vrgl. Eth. VIII. 15. 16. IX. 1. sq. Im Uebrigen läßt sich der Einfluß nicht verkennen, welchen namentlich Eth. VIII. 14. IX. 2 auf die oben erwähnte Erörterung des heil. Thomas geübt hat.

I Joh. III, alſo dieſen jenem vorziehen. Der heil. Paulus befiehlt Gal. cap. ult., vorzüglich den Glaubensgenoſſen Gutes zu thun, und tadelt diejenigen, welche der Ihrigen vergeſſen, I Tim. V, wodurch angezeigt iſt, daß wir die Beſſeren und uns näher Stehenden mehr, als Andere lieben ſollen.

Die inneren und äußeren Wirkungen der Liebe.

Zu den inneren Wirkungen der Liebe[1]) gehört die geiſtige Freude (gaudium spirituale), welche aus dem Bewußtſeyn um die ſtete Gegenwart des geliebten Gutes und um die Unveränderlichkeit deſſelben entſpringt. Dieſe aus der Liebe entſpringende Freude iſt eine ungetrübte, mit ihrem Gegentheile, der Trauer, unvermiſchte. Denn die Trauer entſpringt aus dem Gedanken an die Abweſenheit des Geliebten, oder an Verluſte, welche derſelbe zu leiden hat. Gott aber iſt uns immer gegenwärtig, und eine Abnahme des Guten iſt bei ihm unmöglich, da er die Güte ſelbſt iſt. Darum kann die aus der Liebe ſtammende Freude eine ununterbrochene ſeyn. Gaudete in Domino semper, ſagt der Apoſtel Phil. IV. Nur die Hinderniſſe, welche der Menſch ſeinerſeits der Erlangung desjenigen, worauf die Liebe zuletzt gerichtet iſt, nemlich der ewigen Seligkeit, des höchſten Gutes, entgegenſetzt, könnten Betrübniß erzeugen. Die Unvollkommenheit, welche jener Freude immerhin anklebt, wirkt nicht ſtörend, denn ſie iſt nur eine relative. Allerdings

---

[1]) Cf. „De duobus praeceptis charitatis et decem legis praeceptis“ (opusc. 4), wo folgende Wirkungen der Liebe angegeben werden: 1) Causat in homine spiritualem vitam. Manifestum est enim, quod naturaliter est amatum in amante. Et ideo, qui Deum diligit, ipsum in se habet: Qui manet in charitate, in Deo manet et Deus in eo. I Joh. IV. Natura autem amoris est, quod amantem in amatum transformat. Unde si vilia diligimus et caduca, viles et instabiles efficimur: Facti sunt abominabiles sicut quod dilexerunt. Os. I. Si autem Deum diligimus, divini efficimur: Qui adhaeret Domino, unus spiritus est. I. Cor. VI. Sed, sicut Aug. dicit, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animae etc. Qui non diligit, manet in morte. I Joh. III etc. 2) Secundum, quod facit charitas, est divinorum mandatorum observantia. Greg.: Nunquam est Dei amor otiosus. Operatur enim magna, si est, si vero operari renuit, amor non est.... Si quis diligit me, sermonem meum servabit. Joh. XIV. etc. 3) Charitas est praesidium contra adversa. Habenti enim charitatem, nulla adversa nocent, sed in utilia convertuntur: Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum. Rom. VIII. etc. 4) Ad felicitatem perducit. Solum enim charitatem habentibus aeterna beatitudo promittitur. Omnia enim absque charitate insufficientia sunt etc. 5) Efficit peccatorum remissionem. Et hoc manifeste videmus ex nobis. Si enim aliquis aliquem offendit et ipsum postea intime diligat, propter dilectionem sibi offensam laxat. Sic et Deus diligentibus se peccata dimittit: Charitas operit multitudinem

kann nur Gott allein an sich eine vollkommene, weil unbegrenzte Freude haben. Der Mensch ist einer solchen unendlichen Freude, die der unendlichen Güte Gottes entsprechen würde, nicht fähig. Darum heißt es auch Mt. XXV, daß der Mensch in die Freude seines Herrn, und nicht umgekehrt, daß diese in ihn eingehe. Indessen spricht der Heiland doch von einer Vollkommenheit der geistigen Freude: Ut gaudium meum in vobis sit et gaudium vestrum impleatur. Joh. XV. Diese Vollkommenheit der Freude besteht in der Ruhe aller Begierden, welche zwar nicht ganz hienieden (denn der Mensch kann da Gott, dem höchsten Gute, immer noch mehr sich nähern, also immer noch Etwas begehren), wohl aber jenseits eintritt, wenn dann im vollen Sinne sich erfüllt, was der Psalmist ausspricht: Qui replet in bonis desiderium tuum. Ps. CII.

Der Liebe, dieser einigenden Kraft, entspringt auch der Friede: Pax multa diligentibus legem tuam, Ps. CXVIII, jener Friede, welcher Harmonie in den Menschen bringt, indem er allen, an sich verschiedenen Strebungen des Begehrungsvermögens die Richtung auf Einen Punkt, auf Gott hin, gibt, unser eigenes Begehren mit dem des Mitbruders in Einklang bringt und in solcher Weise, durch Gottes- und Nächstenliebe, Vereinigung mit dem Schöpfer und den Mitgeschöpfen erzeugt. Dadurch erfüllt sich ein allen Wesen innewohnendes Verlangen, denn Alles will in Ruhe und ohne Hindernisse zu demjenigen gelangen, was es verlangt, worin eben wesentlich der Friede besteht. Nur die Guten aber (welche nach dem wahrhaft Guten streben) können diesen Frieden haben. Das scheinbar Gute, welches die Bösen lieb haben, kann das menschliche Herz nie befriedigen. Daher heißt es: Non est pax impiis. Jsai. XLVIII.

Nicht bloß eine Wirkung der Liebe, sondern zugleich auch eine aus derselben hervorgehende Tugend ist das Erbarmen. Das, was das Erbarmen erregt, ist irgend ein Uebel, wovon der Mitbruder heimgesucht ist. Dieses erachtet der sich Erbarmende, vermöge der durch die Liebe begründeten Vereinigung des Liebenden mit dem Geliebten, als ein ihn selbst berührendes Unglück. Ueber sich selbst, so wie über Solche, die uns sehr nahe stehen, erbarmt man sich im eigentlichen Sinne des Wortes nicht.

---

peccatorum I Petr. IV. etc. 6) Causat cordis illuminationem .... Ubi charitas, ibi Spiritus sanctus, qui novit omnia, qui deducit nos in viam rectam Ps. CXXXVIII. Eccl. II: Qui timetis Deum, diligite illum et illuminabuntur corda vestra etc. 7) Item perficit in homine perfectam laetitiam .... Qui Deum diligit, habet ipsum et ideo animus diligentis et desiderantis quietat in eo. I Joh. IV. 8) Item efficit pacem perfectam .... Solus Deus sufficit ad implendum desiderium nostrum etc. 9) Charitas facit non solum liberos, sed etiam filios, ut sc. filii Dei nominemur et simus. I Joh. III. etc.

In dieser Beziehung empfindet man Schmerz. Nur aber dasjenige Erbarmen, welches im höheren Begehrungsvermögen wurzelt und somit, als geistige Bewegung, unmittelbar unter der Leitung der Vernunft steht, ist Tugend. Die über die Leiden des Mitbruders im niederen Begehrungs-Vermögen entstehende schmerzhafte Empfindung ist Mitleiden, Leidenschaft.

Zu den äußern Wirkungen der Charitas gehört die Wohlthätigkeit, die von dem Wohlwollen der Liebe sich nur so unterscheidet, wie der äußere Act von dem innern, da das Wohlthun nichts anderes, als ein durch die That verwirklichtes Wohlwollen ist. Wie der Liebe selbst, so kömmt auch der Wohlthätigkeit der Charakter der Allgemeinheit zu. Wir sollen bereit seyn, Allen Gutes zu thun, und es gibt in der That Niemanden, in Bezug auf welchen nicht der Fall eintreten könnte, daß wir nicht sogar eine specielle Verpflichtung haben könnten, gegen ihn wohlthätig zu seyn. Im Uebrigen hängt die specielle Verbindlichkeit zur Wohlthätigkeit ab von den Umständen und Verhältnissen des Ortes, der Zeit, der Personen, die uns manchmal näher, manchmal ferner stehen, als Andere. Im Allgemeinen aber können wir, wenn wir auch nicht Allen (sonstige) Wohlthaten zu erweisen vermögen, doch für Alle beten.

Schon die Etymologie des Wortes (das griechische eleemosyna bedeutet Erbarmen, welches eine Wirkung der Charitas ist), sowie die heil. Schrift (qui habuerit substantiam hujus mundi et viderit fratrem suum necessitatem patientem et clauserit viscera sua ab eo; quomodo charitas Dei manet in illo, I. Joh. III.) bezeichnen das Almosen als einen Act der Liebe, wobei einem Dürftigen Etwas gegeben wird aus Erbarmen wegen Gott.[1]) Zwar kann auch Almosen gegeben werden, etwa aus bloßem natürlichem Mitgefühle, aus Furcht oder auch in der Hoffnung eines zu erlangenden Vortheils, somit ohne Liebe. I. Cor. XIII. Aber wenn bereitwillig, freudig und wegen Gott Almosen gespendet wird, so geschieht dieß nie ohne Liebe, sollte auch eine solche Handlung den Charakter eines Genugthuungs- oder Opferactes annehmen. Dan. IV. ad Hebr. cap. ult.

Den leiblichen Bedürfnissen des dürftigen Mitbruders wird durch das leibliche, den geistigen durch das geistige Almosen abgeholfen.

---

[1]) Cf. in 4 Sentent. dist. XV. q. 1. a. 1: Eleemosyna nomen graecum est, Eleemosyni, munus, quod inopi datur, et dicitur ab ἔλεος, quod est miseratio, seu misericordia, quae miseriam alienam suam facit. Unde sicut homo miseriam a se expellit, quantum potest, ita misericors miseriam alienam expellit ei subveniendo, quae quidem subventio fit per hoc, quod ei sua bona communicat. Unde ipsa communicatio bonorum propriorum ad miserum nomen eleemosynae accepit. Haec autem communicatio non potest esse meritoria et virtuosa, nisi quando propter Deum fit etc.

Einem allgemeinen, inneren Bedürfnisse des Leibes hilft derjenige ab, welcher die Hungrigen speist, die Durstigen tränkt; einem allgemeinen äußern aber derjenige, welcher die Nackten bekleidet, die Fremden beherbergt. Einer besonderen, aus einem inneren Grunde stammenden Noth begegnet derjenige, welcher die Kranken besucht; einer aus einer äußeren Ursache hervorgehenden dagegen, welcher die Gefangenen erlöst. Zum Begräbniß der Todten fordert zwar nicht ausdrücklich der Heiland, wohl aber das Beispiel des Tobias, sowie derjenigen auf, welche den Herrn begraben haben.

Siebengetheilt, wie die leiblichen, sind auch die geistigen Werke der Barmherzigkeit. Die Fürbitte sucht Hilfe für den Mitbruder bei Gott. Menschliche Hilfe spendet die Belehrung des Unwissenden; den practischen Irrthum beseitigt der gute Rath; der Abirrung des Begehrungs-Vermögens zur Trauer begegnet der Trost. Das Heilmittel gegen die von dem Mitbruder begangene Sünde ist die Zurechtweisung. Hat sich seine Sünde gegen uns selbst gewendet, so tritt die Vergebung ein (Gott oder dem Mitbruder widerfahrene Beleidigungen können nicht wir verzeihen). Die unangenehmen Folgen, welche aus den aus Schwachheit begangenen Sünden hervorgehen und, ohne daß es von dem Mitbruder beabsichtigt worden, uns oder Andern lästig fallen, erträgt man.

Darum lassen sich die leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit in die beiden Verse fassen:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.
Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Das geistige Almosen hat im Allgemeinen einen höheren Werth, als das leibliche. Denn geistige Geschenke haben den Vorzug vor materiellen Gaben. Wird dem Edleren im Menschen, dem Geiste, Hilfe gebracht, so ist dieß an sich besser, als wenn die Hilfe dem minder Edlen in ihm, seinem Leibe, zugewendet wird. Ueberdieß überragt der durchaus freie geistige Act des geistigen Almosens an Adel den bis zu einem gewissen Grade unfreien, knechtischen des leiblichen Almosens. Indessen kann es allerdings einzelne Fälle geben, in welchen dem leiblichen Almosen der Vorzug vor dem geistigen gebührt. Demjenigen z. B. welcher in Gefahr ist, Hungers zu sterben, ist vor Allem Nahrung, nicht Belehrung zu spenden.

Obwohl das leibliche Almosen seiner Natur nach eine körperliche Wirksamkeit ist, insoferne dadurch den leiblichen Bedürfnissen des Mitbruders abgeholfen wird, so kann es doch geistige Früchte tragen, wegen seines Motives, wenn man nemlich Jemand Almosen gibt aus Liebe, oder deßwegen, weil vielleicht derjenige, dem das Almosen gespendet wird, dadurch

zu einem geistigen Act, etwa zum Gebete für den Wohlthäter gestimmt wird. Auf diese Früchte des Almosens ist hingewiesen Eccles. XXIX: Perde pecuniam propter fratrem, pone thesaurum in praeceptis altissimi et proderit tibi magis, quam aurum. Conclude eleemosynam in sinu (corde) pauperis et haec pro te exorabit ab omni malo . . . Eleemosyna viri gratiam hominis quasi pupillam conservabit. Im Uebrigen hängt das Maß der geistigen Früchte nicht von dem Wieviel des leiblichen Almosens ab, sondern insbesondere vom Affect der Liebe. So hat die Wittwe im Evangelium, Luc. XXI, an sich wenig gegeben, jedoch verhältnißmäßig viel, ja, nach dem Ausspruche des Herrn, mehr als alle Uebrigen, somit mit größerem geistigen Erfolg, weil sie mit mehr Liebe gegeben hat.

Almosen zu geben ist, wenigstens unter gewissen Voraussetzungen, nicht beliebig, sondern Pflicht. Wäre dieß nicht der Fall, so könnte die Unterlassung des Almosengebens nicht mit ewiger Strafe bestraft werden. Mt. XXV. Ist man zur Nächstenliebe verpflichtet, so besteht auch eine Verpflichtung zum Almosengeben, da die Liebe nicht bloß Wohlwollen gegen den Mitbruder, sondern auch Wohlthun von uns fordert, ja ohne Wohlthätigkeit, oder wenigstens Bereitwilligkeit zu derselben, gar nicht bestehen könnte, weßwegen der Apostel sagt: Non diligamus verbo neque linqua, sed opere et veritate. I Joh. III. Indessen sind doch zwei Dinge erforderlich, damit in Bezug auf das Almosen eine Pflicht erwachse. Auf Seite des in Anspruch zu Nehmenden muß Ueberfluß, also Etwas seyn, was er weder für sich, noch für die Seinigen nöthig hat. Denn zuerst muß Jeder auf sich und diejenigen bedacht seyn, für welche er zu sorgen hat; mit dem, was übrig bleibt, mag er dann den Bedürfnissen Anderer abhelfen. Auch auf künftige Fälle kann, jedoch ohne Ueberschätzung der möglichen Bedürfnisse, Rücksicht genommen werden. [1]) So begibt es sich auch in der Natur. Die Naturdinge eignen sich dasjenige an, was zu ihrer eigenen Erhaltung nothwendig ist, den Ueberschuß aber verwenden sie auf die Erzeugung anderer Dinge. Die heil. Schrift fordert von dem Menschen nicht mehr, als hier gefordert wird, wenn es heißt: Quod superest date eleemosynam. Luc. XI. 41. Von Seite des Hilfsbedürftigen ist zur Begründung einer Pflicht erforderlich, daß er wirklich in Noth sey, weil sonst kein vernünftiger Grund zur Spendung von Almosen vorhanden wäre. Jedoch genügt hiezu auch nicht jede Noth, sondern nur jene, durch welche die Sustentation des Dürftigen

[1]) Non oportet, quod consideret (qui eleemosynam dat) omnes casus, qui possunt contingere in infinitum. Hoc enim esset de crastino cogitare, quod Dominus prohibet. Mt. VI. 25 — 34. Sed debent dijudicare superfluum et necessarium secundum ea, quae probabiliter, ut in pluribus, occurrunt. 2. 2. q. 32. a. 5.

ernstlich bedroht ist, wenn also eintritt, was der heil. Ambrosius sagt: Pasce fame morientem; si non paveris, occidisti. Hat sich das Bedürfniß nicht bis auf die höchste Spitze gesteigert, so ist das Almosen nicht Pflicht, sondern ein Rath, welcher dasjenige uns zeigt, was besser ist, als dessen gutes Gegentheil. [1])

Was die nothwendigen Güter anbelangt, so ist darauf zu sehen in wieferne dieselben dem Besitzer nothwendig sind, um entscheiden zu können, ob sie zu Almosen verwendet werden sollen und dürfen, oder nicht. Von demjenigen, was zur eigenen oder zur Sustentation der Kinder oder

---

[1]) Es ist nicht so leicht, als es auf den ersten Blick scheinen möchte, sich in Bezug auf den oben besprochenen Gegenstand vor Abwegen zu bewahren. Die Gefahr liegt nicht bloß nach der Seite hin, auf welcher die Menschen der Pflichtmäßigkeit des Almosengebens ganz vergessen könnten, sondern auch auf der entgegengesetzten, wo diese Verpflichtung leicht übertrieben werden kann. Leute, die schon bei dem bloßen Namen des Communismus erbeben, lassen sich doch nicht selten im Hinblick auf den großen Nothstand Tausender von ihrem Gefühle verleiten, vom Almosengeben in ganz communistischer Weise zu sprechen. Daß manche Regierung (z. B. in England), welche nicht mehr vom Ueberflusse, sondern selbst vom Nothwendigen Almosen als förmliche Steuer eintreibt, wodurch eine immer größere Menge in die Reihe der Proletarier hineingedrängt wird, factisch den Grundsätzen des Communismus huldiget, liegt auf der Hand. Der heil. Thomas ist zwischen diesen beiden Klippen glücklich hindurch gesteuert. Gegen die Hartherzigkeit, welche nichts von einer Verbindlichkeit zum Wohlthun hören will, und diesfalls auf das freie Dispositionsrecht des Menschen über seinen Besitz sich beruft, sagt er: Bona temporalia, quae homini divinitus conferuntur, ejus quidem sunt, quantum ad proprietatem, sed quantum ad usum non solum debent esse ejus, sed etiam aliorum, qui ex eis sustentari possunt. Der andern extremen Meinung, welche mit dem unausführbaren Gedanken sich trägt, in Beziehung auf zeitlichen Besitz Alles nivelliren zu wollen, tritt er entgegen mit den Worten: Dare eleemosynam est in praecepto et dare eleemosynam ei, qui est in extrema necessitate. Alias autem eleemosynas dare est in consilio. 2. 2. q. 32. a. 5. Es ist übrigens nicht zu fürchten, daß die christliche Wohlthätigkeit abnehmen werde, wenn sie von dem Gebiete des streng Gebotenen hinweg zum großen Theil in die Sphäre des Freien versetzt wird. Denn es ist überhaupt ein großer Irrthum, welchen die Erfahrung und Geschichte hundertmal als solchen in seiner ganzen Blöße aller Welt vor Augen stellt, wenn man glaubt, man dürfe etwas nur gebieten, um alsbald die Vollbringung desselben gesichert zu sehen. Gerade gegen das Gebotene hat das menschliche Herz eine eigene Tücke und sucht sich demselben, wie und wo und unter welchem Vorwande es kann, zu entziehen. Aus diesem Grunde ist ein Uebermaß der Gebote überall als ein großes Unglück zu beklagen, wovon man immerhin gewiß andere Früchte ernten wird, als man sich etwa verspricht. Darum hat auch die Zahl der Gebote (deren Hauptaufgabe im A. B., nach dem Ausspruche des heil. Paulus, es war, die Sünde in ihrer Größe und Abscheulichkeit zu zeigen) im N. T. abgenommen, und der christliche Geist kündigt sich nicht als ein Geist zwingender Knechtschaft, sondern als ein Geist der Freiheit an.

anderer Angehöriger durchaus erforderlich ist, darf kein Almosen gegeben werden. Denn davon Etwas wegnehmen hieße sich oder den Seinigen das Leben nehmen. Nur wenn es sich um das allgemeine Beste einer Communität, der Kirche oder des Staates handeln würde, könnte dieses zu thun erlaubt seyn. Was diejenigen Güter anbelangt, die nur zum standesmäßigen Leben gehören, in Bezug auf welche es ein Mehr und Weniger gibt, von welchen man also Manches hinwegnehmen mag, ohne daß man deßwegen sagen kann, es sey nun zu wenig, Manches aber auch hinzufügen, ohne deßwegen zur Behauptung berechtigt zu seyn, es sey nun zu viel: so ist es gut, jedoch nicht geboten, sondern nur angerathen, davon Almosen zu geben. Jedoch wäre es wider die rechte Ordnung, wenn Jemand so viel von diesen Gütern sich entziehen und Andern zuwenden würde, daß er mit dem Reste nicht mehr standesgemäß leben könnte. Denn Niemand soll auf eine Weise leben, wie es sich für seinen Stand nicht geziemt. Anders verhielte sich die Sache, wenn Einer seinen bisherigen Stand ändern z. B. in einen religiösen Orden treten und somit die Regel der Vollkommenheit befolgen würde, die Christus aufstellt mit den Worten: Si vis perfectus esse, vade et vende omnia, quae habes, et da pauperibus. Mt. XIX. Dasselbe wäre der Fall, wenn der Ausfall leicht wieder gedeckt werden könnte, oder die dadurch verursachte Inconvenienz nicht eben von großem Belange wäre, oder wenn eine Privatperson in der äußersten oder die Communität wenigstens in großer Noth sich befände.

Was auf unrechte Weise erworbenes Gut anbelangt, so kann es in dieser Hinsicht verschiedene Fälle geben. Darf derjenige, welcher dasselbe erworben hat, es nicht behalten, sondern ist er vielmehr dem es schuldig, von welchem er es erworben hat, wie dieß bei dem durch Diebstahl, Raub oder Wucher Erworbenen der Fall ist: so ist solches Gut zu restituiren und darf somit nicht zu Almosen verwendet werden. Ist derjenige, welcher eine Sache an sich gebracht hat, zwar nicht berechtigt, dieselbe zu behalten, gebührt sie aber auch dem nicht, von welchem Jener sie erhalten hat, weil nemlich das Geben sowohl, als die Annahme der Sache wider die Gerechtigkeit war, wie dieß bei der Simonie und ähnlichen ungerechten Handlungen sich ereignet: so „muß" das also Erworbene zu Almosen verwendet werden, da weder auf der Einen Seite ein Recht, die Sache zu behalten, noch auf der andern eine Befugniß besteht, dieselbe zurückzunehmen. Manchmal ist zwar der Erwerb selbst nicht ungerecht, aber die Art und Weise, wie eine Sache erworben wird, unerlaubt, wie dieß z. B. beim Hurenlohn der Fall ist. Das Schändliche und dem göttlichen Gesetze Widersprechende dabei ist die Hurerei. Dadurch aber, daß die unzüchtige Person Etwas annimmt, handelt sie nicht ungerecht und gesetzwidrig. Somit kann das in

solcher Weise Erworbene behalten und folglich auch damit Almosen gegeben werden.

Für Untergebene gilt als Regel, daß sie nur von demjenigen Almosen geben dürfen, was ihnen gehört, nicht aber von dem, was Eigenthum des Herrn ist, es sey denn, daß der Fall der äußersten Noth irgend vorhanden wäre. Mönche bedürfen also, um Etwas von dem Eigenthume des Klosters zu Almosen verwenden zu dürfen, der aus genügenden Gründen präsumirten oder ausdrücklich gegebenen Erlaubniß ihres Vorstandes. Die Gattin darf mäßiges Almosen, welches nicht so reichlich gespendet wird, daß Verarmung eintritt, auch ohne Zustimmung des Mannes geben, wenn dieselbe außer der Mitgift noch andere, durch Gewinn oder sonst auf erlaubte Weise erworbene Güter hat. Widrigenfalls darf sie (den Fall der äußersten Noth allein ausgenommen) ohne ausdrückliche oder aus genügenden Gründen präsumirte Zustimmung des Mannes kein Almosen geben. Denn der Mann ist in Bezug auf die Verwaltung des Vermögens und die Bestellung des Hauses das Haupt des Weibes. I Cor. XI. Was in Bezug auf die Frau, das gilt der Hauptsache nach auch in Bezug auf die Kinder und Dienstboten.

Reichlich Almosen geben ist lobenswerth und daher in den heil. Schriften empfohlen: Si multum tibi fuerit, abundanter tribue. Tob. IV. Oft legt auch selbst schon die Lage des Hilfsbedürftigen, welcher vielleicht ohne sein Verschulden aus besseren Umständen in Armuth gerathen ist, die Spendung reichlicheren Almosens nahe. Jedoch darf nicht so viel gegeben werden, daß der Empfänger Ueberfluß hat. Reichliches Almosen wird also im Allgemeinen besser unter mehrere Hilfsbedürftige vertheilt.

Die brüderliche Zurechtweisung (correctio fraterna) kann zwar ein Act der Gerechtigkeit seyn, wenn sie sich gegen die Sünde des Nächsten wendet, insoferne dieselbe Andern oder dem gemeinen Besten schädlich seyn könnte. Wird aber dabei der den Sünder selbst bedrohende Nachtheil in's Auge gefaßt, so ist sie gewissermaßen geistiges Almosen, wodurch für die Wohlfahrt des Mitbruders gesorgt wird, somit ein Act der Liebe. Die Klugheit soll dabei die Lenkerin und Vollbringerin seyn, ohne daß aber deßwegen die brüderliche Zurechtweisung selbst als ein Act der Klugheit bezeichnet werden dürfte. Dieselbe widerstrebt übrigens nicht dem von dem heil. Paulus Gal. VI empfohlenen Ertragen des Mitbruders, denn, ferne von aller Aufregung gegen denselben, bewahrt ja der Zurechtweisende gegen ihn mit Treue stets christliches Wohlwollen, was eben zu dem Versuche antreibt, ob man den Fehlenden etwa bessern könne.

Die brüderliche Zurechtweisung ist Pflicht, jedoch keine absolute, denn sie beruht nicht auf einem immer verbindenden Verbote, sondern auf

einem Gebote, welches nur unter gewissen Voraussetzungen verpflichtend ist. Eine wesentliche Bedingung aber hiezu ist, daß der Zweck der brüderlichen Zurechtweisung, nemlich die Besserung des Sünders, erreichbar ist, denn etwas Zweckloses kann nicht geboten seyn. Ist nun in einem bestimmten Falle Besserung in keiner Weise von der brüderlichen Zurechtweisung zu erwarten, vielmehr vielleicht Verschlimmerung zu befürchten, so kann es dann auch keine Verpflichtung zu derselben geben. Vielmehr wird es unter dieser Voraussetzung ein Act der Liebe seyn, wenn dieselbe unterlassen wird. [1]) Anders würde sich die Sache verhalten, wenn nur Befürchtung eigenen, etwa nicht sehr bedeutenden Nachtheiles uns davon abhalten möchte. Im Uebrigen ist es nicht nothwendig, Gelegenheiten zur brüderlichen Zurechtweisung absichtlich aufzusuchen. Denn in Bezug auf Wohlthaten, die man nicht speciell gewissen Personen schuldig ist, sondern im Allgemeinen Allen, braucht man nicht im Besondern diejenigen ausfindig zu machen, denen man sie etwa zuwenden mag, sondern es genügt, sie denen zu erweisen, auf die man von ohngefähr stoßt. Dieß gilt auch für die brüderliche Zurechtweisung. Man würde durch die entgegengesetzte Handlungsweise in Bezug auf das Leben Anderer zum Spion werden, im Widerspruch gegen jene Warnung der heil. Schrift: Ne quaeras impietatem in domo justi et non vastes requiem ejus. Prov. XXIV.

Die brüderliche Zurechtweisung, insoferne sie in einer einfachen, an den fehlenden Mitbruder gerichteten Ermahnung besteht, wobei einzig seine Besserung als zu erreichendes Ziel erscheint, ist nicht etwa nur für Einige, etwa für Vorgesetzte, sondern als ein Act der Nächstenliebe, wozu Alle verbunden sind, eine durchaus allgemeine Pflicht. Zwar ist die Verpflichtung der höher Gestellten, zumal wenn sie mit der Sorge für das Seelenheil Anderer betraut sind, eine stärkere. Allein dem fehlenden Bruder gegenüber hat Jeder, der sich hinlänglich gesundes Urtheil bewahrt hat, um den Verirrten auf die rechte Bahn leiten zu können, eine gewisse Superiorität. Daher kann der Fall eintreten, daß selbst auch Untergebene ihre Vorgesetzten zurecht zu weisen haben. So schreibt der Apostel an die Colosser c. ult.: Dicite Archippo (dem Bischofe): Ministerium tuum imple. Jedoch muß dieß mit aller Schonung, Bescheidenheit und Ehrfurcht geschehen, was

---

[1]) Dagegen darf die correctio judicialis aus diesem Grunde nicht unterlassen werden. Dies fordert die Ordnung der Gerechtigkeit, welche gegen Widerspenstige auch Zwang anwendet, sowie die Rücksicht auf das allgemeine Wohl, welches auch in dem Falle, wenn der Fehlende nicht gebessert wird, durch Abschreckung Anderer von Vergehungen gefördert wird, so daß die Zurechtweisung auch unter dieser Voraussetzung nicht als eine zwecklose Handlung betrachtet werden kann. 2. 2. q. 33. a. 6.

derselbe Apostel einschärft, indem er an Timotheus schreibt: Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem. I Tim. V. Sollte aber der Glaube in Gefahr seyn, so müßte die Zurechtweisung, wenn es noth thut, selbst öffentlich vorgenommen werden. Man kann nicht sagen, daß der Untergebene, wenn er seine Vorgesetzten zurechtweist, sich selbst überschätze und, factisch sich für besser erklärend, als jene, einen Act des Hochmuthes verübe. Denn er hält sich in einem solchen Falle nicht für schlechthin besser, als seine Vorgesetzten, sondern nur in gewisser Beziehung, was ohne stolze Anmaßung geschehen kann, da Niemand ohne Fehler ist. Er will auch nicht seine Vorgesetzten sich unterordnen, sondern er kömmt nur demjenigen zu Hilfe, welcher, wie der heil. Augustinus sagt, je höher er steht, in um so größerer Gefahr schwebt. Selbst auch der Sünder kann und soll unter gewissen Voraussetzungen die brüderliche Correctionspflicht üben, da die Sünde im Menschen nicht alle Urtheilsfähigkeit vernichtet. Allerdings wird bei Erfüllung dieser Pflicht die begangene Sünde kein kleines Hinderniß seyn. Denn sie macht, zumal wenn sie eine große Sünde ist, den Sünder unwürdig, Andere über ihre Fehler zurechtzuweisen. Ist die Sünde öffentlich bekannt, so begünstigt sie den Verdacht, daß der Zurechtweisende nicht aus Liebe handle, sondern vielmehr nur zur Ostentation. Der Sünder, welcher Andere zurechtweist, könnte dadurch auch leicht dahin geführt werden, daß er sich über seine eigenen Fehler hinwegsetzt und sogar im Herzen über seinen Mitbruder sich erhebt und zu bitterer Strenge sich verleiten läßt. Indessen kann die Zurechtweisung von Seite des Sünders auch in aller Demuth geschehen, in welchem Falle sie nicht unerlaubt ist. Die brüderliche Zurechtweisung, in dem oben angegebenen Sinne aufgefaßt, ist also eine allgemeine Pflicht Aller.

Nur jene Zurechtweisung, welche ein Act der Gerechtigkeit ist, und nicht bloß auf die Besserung des Fehlenden, sondern auch auf das allgemeine Wohl Rücksicht nimmt, wofür sie nicht bloß durch Ermahnung, sondern bisweilen auch durch Bestrafung Sorge trägt, damit Andere, in Furcht gesetzt, von Vergehungen sich enthalten mögen: nur diese Zurechtweisung steht den Vorgesetzten allein und nicht zugleich auch Anderen zu.

Was die Art und Weise der brüderlichen Zurechtweisung anbelangt, so muß, wenigstens unter gewissen Voraussetzungen, eine geheime Ermahnung derjenigen, die vor Zeugen geschieht, so wie der Anzeige bei den Vorgesetzten vorausgehen nach jenem Worte des Herrn: Corripe ipsum inter te et ipsum solum. Ist das Vergehen ein öffentliches, so hat man nicht bloß auf den Fehlenden Rücksicht zu nehmen, sondern auch auf Andere, welche etwa daran sich ärgern. Da ist also nach der Vorschrift des Apostels zu verfahren: Peccantes coram omnibus argue, ut et ceteri

timorem habeant. I Tim. V. Ist der Fehler zwar ein geheimer, droht aber Anderen, vielleicht der ganzen Communität, davon Gefahr, dann ist gleichfalls sogleich zur Anzeige zu schreiten, außer es könnte mit Sicherheit angenommen werden, daß durch eine geheime Zurechtweisung der bevorstehenden Gefahr vorgebeugt werden würde. Es gibt aber auch Fehler, welche nur den Fehlenden oder denjenigen berühren, gegen welchen die Sünde zunächst gerichtet ist, wo dann der Fall eintritt, von welchem der Heiland spricht, wenn er sagt: Si peccaverit in te frater tuus. Dann muß die christliche Sorgfalt einzig auf den fehlenden Mitbruder sich beschränken, somit die Diffamation desselben vermieden werden. Denn die Diffamation könnte ihn verleiten, daß er seinen Fehler zu beschönigen sucht, was offenbar seinen sittlichen Zustand verschlimmern würde. Es könnte dieselbe ihm überdieß nicht bloß in zeitlicher Beziehung nachtheilig seyn, sondern ihn auch schamlos machen, so daß er etwa ungescheut fortsündiget, da er sich einmal entehrt sieht. Zudem ist die Entehrung Eines christlichen Bruders mehr oder weniger eine Entehrung aller Uebrigen, abgesehen davon, daß in der Veröffentlichung von Fehlern für Manche eine Einladung liegt, eben so, wie die Fehlenden, zu handeln. Darum will der Herr, so lange dieses möglich ist, den guten Ruf des Mitbruders geschont wissen. So verfährt auch Gott mit dem Menschen, indem er ihn oft vorher innerlich ermahnt, ehe er seine Vergehungen öffentlich bekannt werden läßt. Tob. XIII. [1]) Bleibt

[1]) In manchen Orden besteht die Anordnung, daß an Andern bemerkte Fehler, ohne vorausgegangene Ermahnung unter vier Augen, sogleich dem Vorgesetzten angezeigt werden sollen. In Bezug auf solche Bestimmungen bemerkt der heil. Thomas: Proclamationes, quae in Capitulis Religiosorum fiunt, sunt de aliquibus *levibus*, quae famae non derogant; unde sunt quasi quaedam commemorationes potius oblitarum culparum, quam accusationes vel denuntiationes. Si essent tamen talia, de quibus frater infamaretur, contra praeceptum Domini ageret, qui per hunc modum peccatum fratris publicaret. Würde ein Vorgesetzter auch ausdrücklich auf die Anzeige diffamirender Vergehungen dringen, so wäre ihm, sagt der heil. Thomas, der Gehorsam zu verweigern, weil man Gott, der eine Ordnung der brüderlichen Zurechtweisung festgesetzt hat, mehr gehorchen muß, als den Menschen. Non habet (Praelatus) potestatem praecipiendi aliquid super occultis, nisi in quantum per aliqua indicia manifestantur, puta per infamiam vel per aliquas suspiciones. 2. 2. q. 33. a. 7. Ueberhaupt setzt das Statut, daß bemerkte Fehler sogleich bei den Obern angezeigt werden sollen, eine sehr hohe sittliche Vollkommenheit derjenigen voraus, für welche es gegeben wird. Es muß da das Bewußtseyn Aller gleichsam in Eines zusammen gefloßen seyn, so daß Keiner mehr Anstand nimmt, alle Uebrigen das von sich wissen zu lassen, was er selbst von sich weiß, weil die eigene Besserung und Vervollkommnung das alle übrigen Interessen bei weitem überwiegende Streben geworden ist. Daher ist es eine höchst gefährliche Sache, solche Anordnungen auf Kreise, vielleicht selbst die noch unerfahrene und im Guten noch keineswegs feststehende Jugend

aber die geheime Ermahnung ohne Erfolg, und ist mit Wahrscheinlichkeit vorauszusehen, daß auch fortan nichts davon zu erwarten sey, so ist weiter vorzugehen zur Beiziehung von Zeugen, was der Heiland verlangt mit den Worten: Adhibe tecum unum vel duos, ut in ore duorum vel trium stet omne verbum. Mt. XVIII. Diese können Zeugniß ablegen, daß das Gerügte wirklich Sünde ist, daß der Zurechtweisende, so viel an ihm ist, gethan hat, so wie sie auch den bös Handelnden seiner That überführen können, wenn dieselbe wiederholt wird. In solcher Weise wird der Fehler des Mitbruders vorerst nur wenigen mitgetheilt, die zwar zu nützen, nicht aber zu schaden vermögen. Diese Art von Anzeige steht also in der Mitte zwischen der geheimen Zurechtweisung und der öffentlichen Denuntiation, welche der Heiland als das, was zuletzt zu geschehen hat, vorschreibt, indem er am Schlusse der oben angeführten Stelle noch die Worte beifügt: Dic ecclesiae.

Von den Gegensätzen der Liebe.

Der Haß (odium) Gottes ist eine direkte Abkehr von Gott, somit der mit Gott verbindenden Liebe diametral entgegengesetzt.

Der Mensch kann es wirklich dahin bringen, daß er Gott haßt. Die heil. Schrift spricht ausdrücklich von dieser traurigen Wahrheit: Superbia eorum, qui te oderunt, ascendit semper, Ps. LXXIII. 23. Nunc autem et viderunt et oderunt me et Patrem meum etc. Joh. XV. 24. Seinem Wesen nach kann zwar Gott, der die Güte selbst ist, nicht gehaßt werden, wohl aber kann er wegen gewisser Wirkungen, die von ihm ausgehen, ein Gegenstand des Hasses für Manche seyn, welche etwa von seiner strafenden Hand sich heimgesucht, oder durch sein Gesetz in ihrem Sündenleben sich beengt fühlen. Dadurch kann der Mensch zu jener furchtbaren Sünde sich verleiten lassen, welche gleichsam das Allgemeine bei den größten Sünden, nemlich den Sünden gegen den heil. Geist, ist.

---

auszudehnen, wo man in der Regel einen so hohen Grad sittlicher Vollkommenheit nicht voraussetzen kann. Angeberei, Eigendünkel, Spüren nach fremden Mängeln bei Nichtbeachtung eigenen sittlichen Unwerthes, Sucht, bei den Vorgesetzten sich in ein gutes Licht zu stellen, werden nach der Einen Seite hin, Mißtrauen, Abneigung und Haß, Gleichgiltigkeit und innere Verdumpfung nach der andern Seite hin die unabweisbaren Folgen einer solchen Einrichtung seyn, wobei dann der Vorgesetzte von Einem Theile seiner Untergebenen nicht selten düpirt, von dem andern verachtet oder angefeindet wird.

Eine überaus große, weil die Quelle des menschlichen Thuns zumal, nemlich den Willen, vergiftende Sünde ist auch *der Haß gegen die Mitmenschen*, wovon es heißt: Qui odit fratrem suum, in tenebris est. I Joh. II. Das Böse im Menschen darf allerdings gehaßt werden, daher von Gott selbst, Rom. I, gesagt wird, daß er z. B. die Ehrabschneider hasse. Allein das, was von Gott ist, die Natur und die Gnade, kann nicht ohne Sünde in dem Mitmenschen zum Gegenstand des Hasses gemacht werden.

Die aus der Liebe entspringende Freude an dem höchsten Gute hat ihren Gegensatz in dem die Seele des Menschen niederdrückenden und aller Thatkraft beraubenden *Ekel* (acedia), vor welchem die Schrift warnt mit den Worten: Subjice humerum tuum et porta illam (sc. spiritualem sapientiam) et non acedieris in vinculis ejus. Eccles. VI. 26. Das sündhafte Wesen desselben erhellt einmal daraus, daß er wesentlich in Trauer über dasjenige besteht, was seiner Natur nach doch Gegenstand der Freude ist, sowie auch daraus, daß er die Kräfte des Menschen für die Vollbringung des Guten lähmt. Sowohl an sich also, als auch seinen Wirkungen nach stellt jener Ekel als etwas Böses sich dar. Als vollendete Trauer über die geistlichen, göttlichen Güter, ist er, weil Gegensatz der Liebe, seiner Gattung nach schon eine schwere Sünde, als welche ihn der Apostel bezeichnet mit den Worten: Tristitia saeculi mortem operatur. II Cor. VII. Nur wenn jener Ekel unvollkommene Trauer wäre, weil er etwa einzig in der Sinnlichkeit gründet, ohne daß die Vernunft jener sinnlichen Bewegung zustimmend beigetreten wäre, dürfte derselbe als geringe Sünde erachtet werden. Ja nicht bloß schwere Sünde ist an sich der Ekel am Göttlichen, sondern auch Eine Hauptsünde, aus welcher andere Sünden entspringen, indem jener Abscheu den Menschen antreibt, manches Unsittliche zu thun, weil es eben jener traurigen Stimmung zusagt oder entgegen für geeignet gehalten wird, sie zu verscheuchen. Der vom Ekel am Göttlichen Ergriffene flieht vor dem höchsten Ziele des Menschen, oder er gibt die Mittel zur Erreichung desselben auf, oder er wird gleichgiltig gegen die Gerechtigkeit im Allgemeinen und wirft sich so der Verzweiflung, der Kleinmüthigkeit, der Trägheit in Bezug auf die Beobachtung der Gebote, in die Arme. Er bekämpft wohl auch sogar das Gute, welches ihm Trauer verursacht, und läßt sich dann hinreißen zum Unmuthe über diejenigen, die ihn zum Guten hinführen möchten, ja vielleicht zur boshaften Lästerung auf die geistlichen Güter selbst. Oft geschieht es aber auch, daß ein Solcher von den geistigen Genüssen, die ihn anekeln, hinweg, ganz den äußeren Vergnügungen sich zuwendet.

Der gönnenden Liebe gegen den Nächsten ist der *Neid* (invidia) entgegengesetzt. Dieser ist seinem Grundcharakter nach Trauer über das Gute,

dessen sich der Mitbruder erfreut. Jedoch ist nicht jede Trauer dieser Art Neid. Eine Wirkung der Furcht, nicht Neid ist es, wenn Jemand über das Glück des Mitbruders, etwa über die Erhöhung eines Feindes sich betrübt, weil er deßhalb für sich oder Andere Unheil besorgt. Ist Einer nicht darum traurig, weil sein Mitbruder Gutes hat, sondern weil dieß ihm selbst abgeht, so ist er eifersüchtig, was sogar gut seyn kann, wenn sich nemlich die Eifersucht auf geistliche Güter bezieht, weßwegen der Apostel dazu auffordert mit den Worten: Aemulamini spiritualia. I Cor. XIV. Entsteht dagegen Trauer über das Gute, welches unser Nächster hat, deßhalb, weil er in dieser Hinsicht uns übertrifft, wobei also sein Glück als ein uns treffendes Unglück, als eine Beeinträchtigung des eigenen Ruhmes und eigenen Vorzuges betrachtet wird, so hat sich Neid im eigentlichen und strengen Sinne des Wortes in's Herz eingeschlichen. Daraus folgt, daß der Neid sich insbesondere auf jene Güter bezieht, die Ruhm, Ehre und Hochachtung bereiten, und daß derselbe somit in ehrsüchtigen, sowie auch in kleinlichen, Alles alsogleich hoch anschlagenden Menschen (Parvulum occidit invidia, Job. V. 2) den fruchtbarsten Boden findet. Jedoch müssen der Neidische und der Beneidete bis zu einem gewissen Grade einander näher gerückt seyn. Die durch Ort, Zeit oder Stellung weit von einander Abstehenden beneiden sich nicht. Der Bettler beneidet nicht den König und der König nicht den Bettler. Im Uebrigen ist der wirkliche Neid immer Sünde, denn der Neidische trauert über dasjenige, worüber man sich freuen soll; er ist, objectiv betrachtet, als Gegensatz zur Liebe, eine schwere, ja Eine der Hauptsünden, aus welcher, als ihrer Ursache, viele andere Sünden hervorgehen, ganz in ähnlicher Weise, wie aus dem Ekel am Göttlichen, nemlich insbesondere geheime und offene Ehrabschneidung, welche das Ansehen des Mitbruders herabzusetzen sucht, wobei der Neidische, wenn ihm dieß gelingt, über das Unglück desselben sich freut, wenn es ihm aber nicht gelingt, über dessen Glück betrübt wird. Die Spitze aber dieses Sündenbaues läuft in den Haß gegen den Beneideten aus.

Zu dem aus der Liebe stammenden Frieden bilden einen Gegensatz: die Zwietracht, welche im Herzen beschlossen bleibt, der Streit, welcher durch das Wort, die Trennung, die Rauferei und der Krieg, welche durch die That sich manifestiren.

Während die in der Liebe ruhende Eintracht die Herzen (corda) Vieler verbindet (daher concordia genannt): reißt die Zwietracht (discordia) dieselben auseinander. Das also, worauf die Zwietracht trennend gerichtet ist, ist nicht die Ansicht oder Meinung, sondern der Wille. Darum kann es eine Uneinigkeit in Bezug auf die Meinung geben, ohne daß deßwegen auch nothwendig Zwietracht entstünde. Das über das Wesen und den Charakter

der menschlichen Handlungen Entscheidende ist ja die Absicht. Beabsichtigen also Zwei oder Mehrere Gutes, ohne aber in ihren Ansichten hierüber übereinzustimmen, so machen sie sich deßwegen noch nicht der Zwietracht schuldig, welche wesentlich ein bewußter, absichtlicher Widerspruch gegen das göttlich oder menschlich Gute ist, dem die Zustimmung nicht versagt werden soll. Selbst auch der bewußte Widerspruch, in welchen mein Wille mit dem Willen des Mitbruders absichtlich tritt, ist nicht in jedem Falle verwerfliche Uneinigkeit. Denn der Wille meines Mitbruders ist nur dann eine Richtschnur für meine Handlungsweise, wenn er mit dem höchsten, göttlichen Willen übereinstimmt, und ich kann, ja ich muß in Disharmonie mit demselben treten, wenn und so lange dieß nicht der Fall ist. In diesem Sinne sagt der Heiland: Non veni, pacem mittere, sed gladium. Mt. X. Diese Disharmonie ist also nicht gemeint, wenn gesagt wird: Sex sunt, quae odit Dominus et septimum detestatur anima ejus .... eum, qui seminat inter fratres discordiam, Prov. VI, auch nicht in jener Stelle, Gal. V, wo es heißt, daß die Zwietracht vom Reiche Gottes ausschließe.

Der Streit (contendere = contra aliquem tendere, was hier mittels des Wortes geschieht) ist verwerflich, wenn dabei die Wahrheit in ungeordneter Weise und schlechter Absicht bekämpft wird. Wird aber ohne Störung der Ordnung und in gehöriger Weise der Irrthum bekämpft, so ist dieß lobenswerth. Ein geringerer Fehler, aber immerhin ein Fehler ist es, wenn man zwar gegen das Falsche streitet, jedoch einen nicht wohl geordneten Kampf kämpft, etwa mit zu viel Schärfe und Bitterkeit ihn führt. Ein solcher Kampf gegen die Unwahrheit kann auch leicht schlimme Folgen nach sich ziehen, insbesondere Aergernisse veranlassen. Daher die apostolische Warnung an Timotheus: Noli verbis contendere. Ad nihil enim utile est, nisi ad subversionem audientium. II Tim. II. [1])

Die Trennung, das Schisma, ist verwandt mit der Häresie, mit welcher sie häufig Hand in Hand geht. Während jedoch diese wesentlich eine Opposition gegen den Glauben ist, so ist jenes ein freiwilliger, absichtlicher Abfall von der kirchlichen Einheit, somit von dem Haupte des kirchlichen Leibes, von Christus, dessen Stelle hienieden der oberste Bischof vertritt. Wer also diesem sich nicht unterwerfen und mit den ihm untergebenen Gliedern nicht in Gemeinschaft stehen will, der ist ein Schismatiker.

Der Krieg ist unter gewissen Voraussetzungen nicht unsittlich. Eine dieser Bedingungen ist, daß er vom Oberhaupte des Staates ausgehe.

---

[1]) Aristoteles, welcher überhaupt die Moral als einen Theil der Politik betrachtet, faßt in seiner Ethik IX. 5 die Eintracht, Zwietracht und den Streit insbesondere vom politischen und bürgerlichen Standpunkte aus ins Auge.

Privaten können bei den Gerichten ihr Recht suchen. Ihnen stünde es auch nicht zu, die Massen, welche zur Kriegführung nöthig sind, aufzubieten. Darum sagt der Heiland, daß Jeder, der zum Schwerte greift (nemlich aus eigener Macht) durch das Schwert (der Sünde, die er dadurch begeht) zu Grunde gehen werde, Mt. XXVI. Fürsten dagegen haben die Pflicht, den Staat, wie gegen innere Feinde durch Tödtung der Missethäter, so auch gegen äußere, durch den Krieg zu vertheidigen. Hiebei ist aber schon vorausgesetzt, daß eine gerechte Ursache hiezu vorhanden sein muß, also irgend ein größeres Unrecht von Seite der Gegner, so daß sie es wohl verdienen, bekämpft zu werden. Dazu muß eine rechte Absicht kommen, welche auf die Förderung des öffentlichen Wohles oder auf Abwendung großer Uebel gerichtet ist, verbunden mit Liebe zum Frieden und der Bereitwilligkeit, keinen Widerstand zu leisten und sich nicht zu vertheidigen, wenn keine Noth dazu drängt. So ist also der Krieg an sich nicht verboten.[1]) Das aber, was an sich erlaubt ist, ist es deßwegen noch nicht für Alle. Den Geistlichen ist, außer dem Falle der Noth, die Theilnahme am Kriege verboten, weil diese Beschäftigung sie zu sehr zerstreuen und von der Betrachtung der göttlichen Dinge abziehen würde. Sie, die das unblutige Opfer des N. B. darzubringen haben, sollen viel mehr bereit seyn, ihr eigenes Blut für Christus, als fremdes Blut zu vergießen. Darum ist angeordnet, daß auch diejenigen, welche ohne Sünde Blut vergießen, irregular seyn sollen. Die Waffen, welche die Geistlichen führen, sollen keine materiellen, sondern geistige seyn nach jenem Ausspruche des Apostels: Arma militiae nostrae non carnalia sunt, sed potentia Dei. II Cor. X. Die Kleriker mögen den Kämpfenden immerhin geistlichen Beistand leisten, wie die Priester des A. B. die heil. Trommeten bliesen, mitkämpfen aber sollen sie nicht.[2])

Die Rauferei, eine Tochter des Zornes (Vir iracundus provocat rixas, Prov. XV. XXIX.), eine Frucht der Thorheit (Labia stulti immiscent se rixis, Prov. XXVIII.) ist gewissermaßen ein Krieg, welcher von Privaten gegen Privaten auf eigene, nicht auf die öffentliche Auctorität hin

---

[1]) Si christiana disciplina omnino bella culparet, hoc potius consilium salutis petentibus in Evangelio daretur, ut abjicerent arma, seque militiae omnino subtraherent. Dictum est autem eis: Neminem concutiatis, estote contenti stipendiis vestris. Quibus proprium stipendium sufficere praecepit, militare non prohibuit. S. Augustin. in Serm. de puero Centurionis. Diejenigen, welche, wie z. B. die Mennoniten, den Krieg für schlechthin unerlaubt halten, nehmen irrthümlich an, daß das Reich Gottes hienieden schon ganz sich vollende.

[2]) Thomas nimmt also keinen Anstand, dasjenige, was im Mittelalter von Vielen für zulässig erachtet wurde, auf die bestimmteste Weise als sittlich unzulässig zu bezeichnen.

unternommen und geführt wird, somit im ungeordneten Willen seine Voraussetzung hat. Wird dabei ein ungerechter Angriff auf den Mitbruder gemacht, so kann solche Beeinträchtigung nicht ohne schwere Sünde ablaufen. Die bloße Vertheidigung dagegen kann keine, manchmal aber auch eine geringere oder schwerere Sünde seyn, je nachdem Jemand einzig das zugefügte Unrecht innerhalb der Schranken geziemender Mäßigung zurückzuweisen sucht, oder mehr oder weniger mit Rachsucht oder Haß, oder mit Ueberschreitung des gebührenden Maßes sich vertheidigt.

Das Schisma auf bürgerlichem Gebiete, jedoch verbunden mit Bereitschaft zu materiellem Kampfe, heißt Aufstand (seditio). Dieser stimmt mit dem öffentlichen und dem Privat-Kriege darin überein, daß er wie diese wesentlich Widerstand ist. Bei dem Kriege indessen ist wirklicher Kampf, bei dem Aufstande nicht immer, sondern oft nur Vorbereitung zu demselben. Im Kriege ist ein Kampf wider auswärtige Feinde, bei der Rauferei ein Kampf eines Einzigen wider einen Andern, oder Weniger gegen Wenige; beim Aufstand aber erhebt sich Ein Theil des Volkes wider einen andern, welcher demselben Staate angehört. Der Aufstand ist somit wider die Einheit des Staates und den Frieden des Volkes, somit feindlich gegen das öffentliche Wohl gerichtet, worin auch hauptsächlich das Unsittliche des Aufstandes seinen Grund hat. [1])

---

[1]) In Bezug auf die Erhebung wider tyrannische Regenten spricht sich der heil. Thomas also aus: Regimen tyrannicum non est justum, quia non ordinatur ad bonum commune, sed ad bonum privatum regentis. Et ideo perturbatio hujus regiminis non habet rationem seditionis (nisi forte, quando sic inordinate perturbatur tyranni regimen, quod multitudo subjecta majus detrimentum patitur ex perturbatione consequenti, quam ex tyranni regimine). Magis autem tyrannus seditiosus est, qui in populo sibi subjecto discordias et seditiones nutrit, ut tutius dominari possit. Hoc enim tyrannicum est, cum sit ordinatum ad bonum proprium praesidentis cum multitudinis nocumento. Was den Begriff von „Volk", mit welchem in unsern Tagen so viel Unfug getrieben wird, anbelangt, so hält sich Thomas in dieser Hinsicht an Augustinus, welcher schreibt: Populum determinant sapientes, non omnem coetum multitudinis, sed coetum juris consensu et utilitatis communione sociatum. 2. 2. q. 42. a. 2. Die Lehre des heil. Thomas über das Verhältniß des Volkes zu einem mit Tyrannei das Volk niederdrückenden Despoten ist allerdings eine derjenigen Lehren, welche leicht sehr gefährliche Anwendung im Leben finden können. Man wird daher auf einer gewissen Seite nicht abgeneigt seyn, die Moral des heil. Thomas, namentlich in Bezug auf den erwähnten Punkt, zur allgemeinen Verwarnung an den Schandpfahl anzuheften. Das Unbegreifliche aber bei solcher Strenge ist uns dieß, daß man im eigenen Hause das Aergste ungerügt hingehen läßt. Luther geht viel weiter, als Thomas, indem er im 44. Abschnitt seiner Tischreden, auf die Frage, ob man einen Tyrannen, der wider Recht und Billigkeit nach seinem Gefallen handelt, möge umbringen, antwortet: „Einem Privat- und

Eine Verletzung der Liebe ist auch das Aergerniß.

Nach der griechischen Etymologie bedeutet scandalum im Materiellen Etwas, was demjenigen, der sich daran stoßt, die Veranlassung zum Falle werden kann. Auf dem Boden des geistigen Lebens kann das Wort oder die That eines Dritten (der Gedanke und die Begierde bleibt im Herzen beschlossen und wirkt somit nicht nach Außen) den geistigen Sturz veranlassen, wenn nemlich Jemand einen Andern durch Aufmunterung, Verführung oder böses Beispiel zur Sünde verleitet, worin eben wesentlich das Aergerniß besteht. Dasjenige, wodurch Aergerniß gegeben wird, ist entweder etwas Böses oder trägt wenigstens den Schein des Bösen an sich. Dasselbe ist aber für den Geärgerten durchaus keine zureichende Ursache der Sünde, welche nur in dem eigenen Willen desselben vorhanden ist. Darum ist das Aergerniß nur eine Gelegenheit zum geistigen Falle, somit nur unvollkommene Ursache desselben. Will man nun, dem Gesagten zufolge, eine Begriffsbestimmung vom Aergerniß geben, so kann man sagen: Scandalum est dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae (spiritualis). [1])

Beabsichtigt Jemand, durch Wort oder That einen Andern zur Sünde zu verleiten, oder ist eine Handlung an und für sich schon so geartet, daß dadurch Andere zur Sünde angereizt werden, dann gibt der also Handelnde

---

gemeinen Mann, der in keinem öffentlichen Amt und Befehl ist, gebührt es nicht, wenn er's gleich könnte, denn das fünfte Gebot Gottes verbeut's, du sollst nicht tödten. Wenn ich aber einen, der gleich kein Tyrann wäre, bei meinem Ehe-Weib oder Tochter ergriffe, so möchte ich ihn wohl umbringen. Item: wenn er diesem sein Weib, dem andern seine Tochter, dem dritten seine Aecker und Güter mit Gewalt nehme, und die Bürger und Unterthanen treten zusammen und könnten seine Gewalt und Tyrannei länger nicht dulden und leiden, möchten sie ihn umbringen, wie einen anderen Mörder und Straßenräuber." (Luthers Tischr. Frankf. a. M. 1576. S. 393.) Thomas denkt jedenfalls bei obigem Ausspruche nicht an Solche, welche bereits im ruhigen Besitze der höchsten Gewalt und von der Majorität des Volkes anerkannt sind. Diejenigen z. B., welche ein Attentat auf Napoleon III. vorhaben, können sich sicherlich nicht mit Grund auf obige Stelle berufen, in welcher übrigens von der Zulässigkeit der Tödtung eines Tyrannen gar nicht die Rede ist.

[1]) Thomas denkt hier an das Aergerniß im strengsten Sinne des Wortes, insoferne es nemlich immer Sünde, weil es wenigstens gegen die Mahnung des Apostels: Ab omni specie mala abstinete vos Thess. 5 ist. Allein es gibt auch ein Aergerniß, welches keine Sünde ist, weil es rein aus der Bosheit des Geärgerten entspringt. Dieß ist nicht dictum vel factum *minus rectum*. So haben die Pharisäer an den Reden und Handlungen des Heiligsten, der je auf Erden wandelte, des sündelosen Erlösers Aergerniß genommen. Qui quaerit legem, replebitur ab ea, et qui insidiose agit, scandalizabitur in ea. Eccli. 32.

Gelegenheit zur Sünde, in welchem Falle man das Aergerniß ein *actives*, gegebenes (scandalum activum, datum) nennt. Hat aber das Aergerniß keinen Grund, weder in der Natur der Handlung, durch welche dasselbe veranlaßt wird, noch in der Absicht des Handelnden, wird somit keine Gelegenheit (soviel an dem Handelnden ist) zur Sünde gegeben, sondern vielmehr aus einer an sich guten Handlung von dem Geärgerten Anlaß zur Sünde genommen, so heißt das Aergerniß ein *passives*, genommenes (scandalum passivum, acceptum). Daraus erhellt zugleich, daß es passive Aergernisse geben könne, die nicht zugleich auch active sind. Es kann aber auch manchmal zugleich von Einer Seite Aergerniß gegeben, von der andern genommen werden, wenn z. B. der Eine zur Sünde inducirt, und sofort ein Anderer wirklich sündigt. Dagegen gibt es auch active Aergernisse, die nicht zugleich passive sind, z. B. wenn von Einer Seite factische oder mündliche Anreizung zur Sünde da ist, welche aber auf Seite des zur Sünde zu Verleitenden keine Zustimmung findet.

Christus spricht zwar bei Mt. XVIII. von einer *Nothwendigkeit* des Aergernisses, aber nicht von einer absoluten, sondern nur von einer bedingten. Man kann sagen, die Aergernisse sind nothwendig, entweder weil das von Gott Vorhergewußte oder Vorhergesagte geschehen muß, oder weil ihr Zweck, nemlich daß dadurch die Bewährung der Erprobten offenkundig werde, nothwendig ist, oder weil die Aergernisse in der Beschaffenheit der Menschen ihren gleichsam mit Nothwendigkeit wirkenden Grund haben, insoferne nemlich die Menschen vor der Sünde sich nicht in Acht nehmen. So kann auch ein Arzt von Solchen, die unordentlich leben, sagen, sie müssen krank werden, nemlich, wenn sie ihre Lebensweise nicht ändern. In gleicher Weise müssen auch Aergernisse kommen, wenn die Menschen von ihrem bösen Wandel nicht ablassen. Jener Ausspruch Christi ist also keine gegründete Einwendung gegen die Behauptung, daß das Aergerniß im Allgemeinen *sündhaft* sey. Das passive Aergerniß ist immer eine größere oder geringere Sünde desjenigen, welcher sich ärgern läßt. Denn dasselbe ist verbunden mit geistigem Verfall oder hemmt wenigstens den Fortschritt auf der Bahn der Vollkommenheit, was immerhin nicht ohne Sünde geschieht. Und zwar kann aus der Rede oder That eines Andern Anlaß, nicht bloß zu Sünden Einer, sondern jeglicher Art genommen werden. Darum findet man das passive Aergerniß nur bei den Schwachen (Qui scandalizaverit unum de pusillis istis. Mt. XVIII.), nicht aber bei den Vollkommenen. Bei diesen, die fest an Gott hängen, findet kein Zurückweichen vom Guten statt, mögen sie auch bei Andern Störung der sittlichen Ordnung sehen in Wort und That. Es heißt von ihnen: Qui confidunt in Domino, sicut mons Sion, non commovebitur in aeternum, qui habitat in Jerusalem. Ps. CXXIV.

und wiederum: Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum. Ps. CXVIII. Die Vollkommenen können Aergerniß leiden im weiteren Sinne des Wortes, wie Christus Mt. XVI, sie können in ihrem äußern Wirken Hindernisse finden, ohne daß aber dadurch ihr Wille gehemmt oder von der Liebe Gottes losgerissen werden könnte, Rom. VIII; sie können aus menschlicher Schwachheit wanken, wie der Psalmist sagt: Mei pene moti sunt pedes, Ps. LXXII, und so dem Aergerniß nahe kommen, ohne aber von demselben wirklich erfaßt zu werden. So ist also das passive Aergerniß immer Sünde, ohne daß jedoch jedesmal auch derjenige Sünde begeht, von dem es ausgeht. Das active Aergerniß, wobei die Handlung, aus welcher es entsteht, entweder sündhaft ist oder doch den Schein der Sünde an sich hat, weßwegen sie, um die Liebe nicht zu verletzen, unterlassen werden sollte, ist gleichfalls immer Sünde, und zwar, wenn der geistige Fall des Nebenmenschen beabsichtigt ist, specielle Sünde, weil eben eine specielle Beeinträchtigung desselben intendirt wird. Bei Vollkommenen findet man daher auch das active Aergerniß nicht. Denn diese, nach der Vorschrift des Apostels sich richtend: Omnia honeste et secundum ordinem fiant in vobis, I Cor. XIV, tragen nicht nur dafür Sorge, daß sie selbst nicht Anstoß nehmen, sondern auch, daß sie Andern keine Veranlassung zum geistigen Falle geben. Unbedeutende Verirrungen, die in dieser Beziehung bei ihnen vorkommen können, haben ihren Grund in menschlicher Schwäche.

Das Aergerniß kann in manchen Fällen eine geringe Sünde seyn, oft aber ist es auch eine schwere. Denn das Aergerniß ist ein Gegensatz gegen die Liebe. Das Aergerniß wird mit der Strafe der ewigen Verdammung bedroht: Qui scandalizaverit unum de pusillis istis, qui in me credunt, expedit ei, ut suspendatur mola asinaria in colo ejus et demergatur in profundum maris. Mt. XVIII. Der heil. Paulus bezeichnet dasselbe als eine Sünde wider Gott, somit als einen Abfall von ihm, mit den Worten: Percutientes conscientiam fratrum infirmam, in Christum peccatis. I Cor. VIII.

In Bezug auf das passive Aergerniß kann die Frage gestellt werden, ob es eine Verpflichtung gebe, zur Vermeidung desselben irgend etwas Gutes aufzugeben. Hierauf dient zur Antwort: Auf die zur Erlangung des Heiles nothwendigen geistigen Güter, kann zur Beseitigung des Aergernisses nicht Verzicht geleistet werden, da dies nicht ohne schwere Sünde geschehen könnte, Niemand aber schwere oder auch nur geringe [1]) Sünde begehen darf, um fremde Sünde zu verhüten; denn die

[1]) Auf die Frage, ob man nicht eine geringe Sünde begehen solle, um ein Aergerniß und dadurch schwere Sünde und die Verdammung des Mitbruders zu verhindern, antwortet der heil. Thomas, daß dieses bejahen einen Widerspruch behaupten hieße.

rechte Ordnung der Liebe bringt es mit sich, daß Jeder mehr sein eigenes Seelenheil, als das Anderer, liebt. Was diejenigen geistigen Güter anbelangt, die an sich nicht gerade zur Erlangung des Seelenheiles nothwendig sind, so können in Bezug auf dieselben insbesondere zwei Fälle eintreten. Entweder ist das aus ihnen entstehende Aergerniß eine Folge der Bosheit des Geärgerten, welcher eben durch Hervorrufung von Aergernissen dem Guten hemmend in den Weg zu treten sucht, in welchem Falle man das Aergerniß das pharisäische (scandalum pharisaicum) nennt, nach den Pharisäern, die sich an der Lehre des Herrn ärgerten. Diese Art des Aergernisses ist nicht zu beachten, wie der Heiland bei Mt. XV. lehrt. Manchmal aber hat das passive Aergerniß seinen Grund in der Schwäche oder Unwissenheit des Aergerniß Nehmenden. Zur Verhinderung dieser Art von Aergerniß, welches man Aergerniß der Kleinen (scandalum pusillorum) nennt, muß man an sich Gutes (z. B. die Uebernahme der Befolgung der evangelischen Räthe, Werke der Barmherzigkeit ꝛc.) entweder geheim halten oder wohl auch manchmal die Vollbringung desselben weiter hinaus verschieben, wenn nicht Gefahr auf Verzug ist, bis etwa durch Angabe der Gründe das Aergerniß beseitigt wird. Darum will der göttliche Heiland selbst das geistige Almosen, die Belehrung der Irrenden und Unwissenden, unter gewissen Umständen und Verhältnissen, nicht gespendet wissen. Mt. VII. Hat man aber alle Mühe angewendet, um das Aergerniß der Schwachen zu beseitigen, will es aber doch durch alle Belehrung und Ermahnung sich nicht beseitigen lassen, so fällt dann dasselbe bereits in die Klasse der pharisäischen Aergernisse und ist somit nicht weiter mehr zu beachten. Was die zeitlichen Güter anbelangt, so kann die Erhaltung derselben manchmal Pflicht seyn, was z. B. bei den Kirchen- und Staats-Gütern der Fall ist, welche gleichsam ein Depositum der Kirche oder des Staates sind und daher den Angehörigen derselben von denjenigen erhalten werden müssen, welchen sie anvertraut worden sind. Auf Güter dieser Art darf zur Verhinderung von Aergerniß nicht Verzicht geleistet werden. Anders verhält es sich in Bezug auf diejenigen zeitlichen Güter, über welche wir,

---

Nämlich das, was geschehen soll, sey nicht etwas Böses und Sünde, denn die Sünde könne nicht Etwas seyn, was der Wahl untergestellt ist. Es könne indessen Etwas wegen gewisser Umstände nicht läßliche Sünde seyn, was sonst, abgesehen von diesen Umständen, eine solche wäre. So sey ein nutzlos ausgesprochenes scherzhaftes Wort eine läßliche Sünde, könne aber als solche nicht betrachtet werden, wenn es kein müßiges Wort ist, nemlich im Falle, wenn ein vernünftiger Grund, scherzhaft zu seyn, vorhanden ist. Im Uebrigen bringe zwar die läßliche Sünde den Menschen nicht um die Gnade und die ewige Seligkeit, disponire aber wenigstens zum Verluste von beidem. 2. 2. q. 43. a. 7.

als deren Herren, frei verfügen können. Entsteht ihretwegen ein Aergerniß der Schwachen, so müssen sie entweder aufgegeben werden, oder man muß das Aergerniß auf andere Weise z. B. durch Belehrung und Ermahnung zu beseitigen suchen. Darum verlangt der Apostel Enthaltsamkeit von Speisen, durch deren Genuß Andern Aergerniß gegeben wird, Rom. XIV; darum hat er selbst auf den zeitlichen Lohn des Evangeliums verzichtet, da er Aergerniß zu besorgen hatte bei denjenigen, welche noch nicht begriffen hatten, daß, wer dem Altare dient, auch vom Altare leben darf. I Cor. IX. Wegen des pharisäischen Aergernisses aber darf man auf zeitliche Güter nicht verzichten, denn dies hieße der Schlechtigkeit eine Gelegenheit zum Raube darbieten, was nicht ohne Beeinträchtigung des öffentlichen Wohles geschehen könnte, ja es würde dadurch den Räubern selbst, welche durch Aneignung und Besitz fremden Gutes sündigen und in der Sünde verharren, Schaden zugefügt. [1])

Die Cardinal-Tugenden.

A. Die Klugheit. Ihre Gegensätze.

Das lateinische Wort prudens heißt soviel, als porro videns. Ist nun das Sehen Sache des Erkenntnißvermögens, so wird die Klugheit d. h. die Erkenntniß dessen, was zu suchen und zu meiden ist, vermöge welcher sofort der Mensch aus der Vergangenheit und Gegenwart auf die Zukunft schließt, unmittelbar in dem Erkenntnißvermögen, in der Vernunft, und zwar in der practischen, auf's Thun gerichteten Vernunft wurzeln. Das Begehrungsvermögen bleibt dabei nicht unberührt. Allein das Erkennen geht bei der Klugheit dem Begehren voraus. Denn die Klugheit verläuft in Auffindung des Richtigen, im Urtheil über das Gefundene und in dem auf dasselbe gehenden Befehl. Im Uebrigen gehört zur Klugheit: Gedächtniß, um der nöthigen Erfahrung willen, Verstand und Vernunft, Gelehrigkeit, Emsigkeit, Vor- und Umsicht, Behutsamkeit, und sie steht im Bunde mit dem guten Rathe, der Eubulia (die auch als Gabe des heil. Geistes dem Menschen verliehen werden, Isai XI, und das Natürliche in ihm unterstützen und vervollkommnen kann), mit dem rechten Urtheil

---

[1]) Vgl. 2. 2. q. 23 — q. 43.

in gewöhnlichen Vorkommnissen, mit der Synesis, und mit dem richtigen Urtheile in außerordentlichen Fällen, mit der Gnome. [1])

Die Klugheit erkennt nicht bloß die allgemeinen Grundsätze der practischen Vernunft, sondern geht auch, weil auf das immer in's Detail gehende Thun gerichtet, auf das Einzelne, ein Umstand, der, wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit des Besonderen, die Aussprüche der menschlichen Klugheit bis zu einem gewissen Grade unsicher macht, Sap. IX, welcher Defect indessen durch die Erfahrung einigermaßen wieder ausgeglichen werden kann.

Da die Klugheit wesentlich eine Anwendung des richtigen Erkennens auf das Thun ist, verbunden mit rechtem Wollen: so ist dieselbe eine Tugend, und zwar nicht bloß eine intellectuelle, sondern auch eine moralische Tugend, die sich jedoch von den übrigen moralischen Tugenden dadurch unterscheidet, daß sie ihren Gegenstand vorherrschend unter dem Gesichtspunkte des Wahren auffaßt, während die moralischen Tugenden auf ihr Object zunächst als auf etwas Gutes, somit als einen unmittelbaren Gegenstand des Begehrungs-, nicht des Erkenntnißvermögens gerichtet sind. [2]) Im Uebrigen zeigt zwar die Klugheit den moralischen Tugenden nicht ihren Zweck, aber sie bereitet doch das vor, was zum Zwecke führt, insbesondere ist die Beobachtung der rechten Mitte zwischen dem Zuviel und Zuwenig ihre Sache.

Die Klugheit kann eben sowohl das allgemeine Wohl des Ganzen, als das besondere des Einzelnen sich zum Vorwurfe wählen. Sie ist somit nicht ein Monopol der Regenten, sondern kann auch den Unterthanen innewohnen, insoferne auch diese vernünftige Wesen sind. Den Bösen ist die Klugheit des Fleisches eigen, Rom. VIII, Luc. XVI, sowie jene unvollkommene Klugheit, der es gerade am Vorzüglichsten, nemlich an dem wirksamen Gebieten des richtig Erkannten und Beurtheilten gebricht. Die wahre und

---

[1]) Nach Aristoteles besteht die γνωμη wesentlich in einem richtigen, dabei aber billigen, nachsichtigen Urtheil. Der εὐγνωμων oder συγγνωμονικος ist ihm ein billiger (ἐπιεικης) Mann. Eth. VI. 11.

[2]) Es ist wohl nichts, als Sophistik, wenn Aristoteles weitläufig zu beweisen sucht, daß die Klugheit wohl mit der eigentlichen (sittlichen) Tugend unlösbar verbunden, selbst aber keine Tugend sey. Er widerlegt sich selbst, da er sagt, daß die Schlechtigkeit des Charakters die richtige Einsicht, welche die Klugheit vermittelt, in dem Augenblicke des Handelns verfälsche und somit in Bezug auf die Principien der fraglichen Handlung in Irrthum führe. Er unterscheidet eben die wirkliche Klugheit nicht von der angebornen Disposition zu derselben, weßwegen ihm die Klugheit überhaupt keine sittliche Perfection ist, sondern zur natürlichen Anstelligkeit (δεινοτης) herabsinkt, obwohl er sie von letzterer zu unterscheiden sucht. Eth. VI. 13.

vollkommene Klugheit, deren Rath, Urtheil und Geheiß auf den guten Zweck des gesammten Lebens gerichtet ist, kömmt nur den Guten zu. Diejenigen, in welchen die göttliche Gnade ist, haben wenigstens in Bezug auf das, was zur Erlangung des Heiles nothwendig ist, Geschick genug; und sollten sie auch fremden Beirathes und fremder Leitung bedürfen, so wissen sie sich doch wenigstens insoweit zu rathen, daß sie die ihnen nöthige fremde Hilfe suchen und den guten Rath von dem bösen zu unterscheiden wissen. [1]) Jene unvollkommene Klugheit dagegen, welche den besondern Zweck einer auf ein einzelnes Geschäft (etwa den Handel oder die Schifffahrt) gerichteten Thätigkeit im Auge hat, ist Guten und Bösen gemein.

Die wirkliche Klugheit ist keine natürliche Gabe, obwohl der Eine von Natur aus mehr Disposition zu derselben hat, als der Andere. Die ersten Principien der Erkenntniß, welche die Klugheit voraussetzt, geben sich allerdings von selbst dem Menschen kund, die Kenntniß des daraus Abgeleiteten aber, was gleichfalls zur Erkenntnißsphäre des Klugen gehört, muß man suchen und durch Erfahrung und Unterricht sich erwerben. Die Thätigkeit aber, welche die Klugheit vorschreibt, geht nicht auf den Zweck, sondern auf das, was zum Zwecke führt, somit auf etwas nach Verschiedenheit der sachlichen oder personellen Verhältnisse und Umstände Mannigfaltiges und Wechselndes. Auf so Etwas aber kann der Zug der Natur nicht gerichtet seyn, denn dieser verlangt einen durchaus bestimmten Gegenstand. Eben darum, weil die wirkliche Klugheit nicht etwas Natürliches, sondern etwas Erworbenes ist, kann sie auch wieder verloren gehen. [2]) Vorzugsweise geschieht dieß durch böse Leidenschaften, wie z. B. durch die Habsucht, daher es heißt: Ne accipias munera, quae excaecunt etiam prudentes, Exod. XXIII; denn die Klugheit besteht nicht in bloßer Erkenntniß, sondern berührt auch das Begehrungsvermögen. Darum wird auch den Greisen mehr Klugheit zugeschrieben, nicht nur, weil sie mehr Erfahrung besitzen, sondern weil sie auch leichter den Sturm der Leidenschaften ferne halten können, als junge Leute. [3])

---

[1]) Aristoteles beschränkt die Klugheit auf das im gewöhnlichen Sinne Nützliche, sowie auf die ökonomischen und politischen Einsichten und unterscheidet sie von der Kunst, welche auf das Machen gerichtet ist und mit den Handlungen als solchen, insoferne sie nemlich bloße Thätigkeiten sind, nichts zu schaffen, also ihren Zweck immer außer sich hat. In der Kunst, sagt er, unterscheidet sich der Meister vom Anfänger, kluge Männer aber sind einander immer gleich. Eth. VI. 4. 5. 8. Thomas führt diese Behauptung im Folgenden auf ihr gebührendes Maß zurück.

[2]) Es ist ganz consequent, wenn Aristoteles die Klugheit, welche ihm eine bloß natürliche Gabe zu seyn scheint, für unverlierbar erklärt (φρονησεως οὐκ ἐστι ληθη). l. c.

[3]) Darum, weil die wirkliche Klugheit kein nothwendiges und unverlierbares Ingrediens der menschlichen Natur ist, ist auch die Erwerbung und Bewahrung derselben von dem

Der Klugheit ist die Unklugheit (imprudentia) entgegengesetzt, welche entweder schlechthin in einem verschuldeten oder unverschuldeten Abgang von Klugheit besteht, oder in einer positiven Verachtung der Regeln der Klugheit. Dieselbe befaßt unter sich die Uebereilung (praecipitatio), die Unachtsamkeit (inconsideratio), die Unbeständigkeit (inconstantia) und die Nachlässigkeit (negligentia). Die erstere überstürzt sich, indem sie den einzuhaltenden Stufengang nicht beobachtet, sich nicht bekümmert um die Erinnerung an die Vergangenheit, das Verständniß der Gegenwart, die emsige Sorgfalt für die Zukunft, nicht um die erwägende Vergleichung der Gegenstände, um die den Aussprüchen des Alters sich anschließende Gerechtigkeit. Dies wären die Stufen, welche betreten werden sollten, wenn es gilt, vom Denken auf's Handeln überzugehen, die aber bei der Uebereilung übersprungen werden. Die Unachtsamkeit läuft der bei der Klugheit vorkommenden Ueberlegung zuwider und wird keineswegs von dem Heilande empfohlen, wenn dieser sagt: Nolite cogitare, quomodo aut quid loquamini, Mt. X., da der Heiland mit diesen Worten nur den Seinigen Vertrauen auf seinen Beistand für den Fall, daß zur längern Ueberlegung keine Zeit gegönnt wäre, einflößen wollte. Die Unbeständigkeit ist gegen das dritte Moment der Klugheit, nemlich gegen den von dieser ausgehenden Befehl, das Gefundene und Erwägte zu thun, gerichtet. Die Quelle dieser drei Uebel aber ist insbesondere die Lust, namentlich die geschlechtliche Lust, welche der zu jeder intellectuellen Tugend unumgänglich nothwendigen Abstraktion von dem Sinnlichen am meisten hinderlich in den Weg tritt. Die Nachlässigkeit bildet insbesondere einen Gegensatz zu der Sorgfalt, welche der Klugheit eigen ist, und kann selbst eine Todsünde seyn (Qui negligit viam suam mortificabitur. Prov. XIX), wenn es sich dabei nemlich um Etwas handelt, was zur Erlangung des Heiles nothwendig ist, oder wenn sie, was z. B. bei der aus Verachtung stammenden Nachlässigkeit der Fall ist, der Liebe Gottes zuwider läuft.[1])

Es gibt auch Gegensätze zur Klugheit, welche sogar den Schein dieser Tugend an sich tragen. Dahin gehört vor Allem die Fleisches-Klugheit (prudentia carnis), welche feindlich gegen den höchsten Zweck des Menschen gerichtet ist, indem sie denselben in die zeitlichen Güter setzt, daher sie der Apostel als eine Feindin Gottes bezeichnet: Prudentia carnis inimica est Deo. Rom. VIII. Die Verschlagenheit (astutia), welche

---

Heilande mit den Worten zur Pflicht gemacht, also geboten worden: Estote prudentes sicut serpentes Mth. 10.

[1]) Dante weist in seiner divina comedia den Nachlässigen, welche ihre Bekehrung weit hinausgeschoben haben, die unterste Stelle des Fegfeuers an.

nicht redliche, gerade Wege liebt, sondern auf Schleich- und Umwegen einen guten oder schlechten Zweck zu erreichen sucht, verbietet der Apostel mit den Worten: Abdicamus occulta dedecoris, non ambulantes in astutia, neque adulterantes verbum Dei. II Cor. IV. Der Verschlagene sucht seine ausgehegten Plane in's Werk zu setzen durch Liſt (dolus) und durch Betrug (fraus), wovon die erstere des Wortes oder der That sich bedient, letzterer aber werkthätig die Verschlagenheit in Ausführung ihrer Absichten unterstützt. Auch die Sorge für das Zeitliche, welche sich den Schein der Klugheit gibt, kann ein Gegensatz zu derselben seyn, wenn das Zeitliche als das Höchste gesucht wird, oder wenn man dieser Sorge mit übertriebenem von dem Streben nach höheren Gütern abziehenden Eifer sich hingibt, oder wenn die Furcht vor möglicher Weise eintretendem Mangel zu hoch sich steigert, oder wenn man zu ungeeigneter Zeit der Sorge für das Zeitliche sich überläßt. Darum warnt der Heiland die Menschen in dieser Beziehung, wenn er sagt: Nolite solliciti esse, dicentes, quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? Mt. VI, und wiederum: Nolite solliciti esse in crastinum, Mt. IX.

Die vorzüglichste Quelle aller dieser, den Schein der Klugheit an sich tragenden Fehler, ist die Habsucht, welche einzig ihren Nutzen und Vortheil im Auge hat und zur Erreichung desselben alle ihr zu Gebote stehende Erkenntniß, obwohl in ungeordneter Weise, in Anwendung zu bringen sucht. [1])

B. Die Gerechtigkeit. Ihr Wesen. Ihre Eintheilung. Von der Restitution.

Der Gegenstand der Gerechtigkeit (justitia) ist das Recht, resp. das was recht ist; das natürliche Recht (jus naturale), vermöge dessen Einer eben so viel empfängt, als er gibt [2]); oder das positive (jus positivum), wobei sich Einer zufrieden geben muß, wenn er soviel erhält, als ihm durch

---

[1]) Vgl. 2. 2. q. 47 — 56.

[2]) Dem Aristoteles ist das zu allen Zeiten und an allen Orten, nicht erst durch menschliche Uebereinkunft Verpflichtende das natürlich Gerechte im Gegensatz zu dem gesetzlich Gerechten, welches erst durch die Gesetze, jedoch auf der Basis des natürlichen Rechtes festgestellt wurde, z. B. daß man dem Jupiter nicht Schafe, sondern Ziegen zu opfern habe. Dabei ist er aber kein Vertheidiger des Socialvertrages, indem er ausdrücklich die Meinung derjenigen bekämpft, welche glauben, daß aller Unterschied zwischen gerechten und ungerechten Handlungen aus dem Gesetze (also aus menschlicher Uebereinkunft) sich ableite. Eth. V. 10.

eine von Privaten oder vom Volke oder vom Fürsten ausgehende Bestimmung zugesprochen wird; oder das Völkerrecht (jus gentium), welches im Gegensatze zum natürlichen Rechte nicht auch die unvernünftigen Wesen, sondern (nur) die Menschen umfaßt.

Die Gerechtigkeit kann übrigens definirt werden als ein Habitus, vermöge dessen Jemand mit festem und andauerndem Willen Jedem, was recht ist, zutheilt. Zur Gerechtigkeit gehört also wirklicher, nicht etwa bloß potentieller Wille; ein andauerndes, nicht etwa bloß vorübergehendes, ein festes, nicht ohnmächtiges Wollen.[1]) Es setzt die Gerechtigkeit immer zwei von einander verschiedene Suppositа voraus, denn sie stellt ein gewisses gleichmäßiges Verhältniß her, daher man den Act der Gerechtigkeit als ein Gleichmachen bezeichnet, wodurch eben angedeutet wird, daß die Gerechtigkeit den Menschen in das rechte Verhältniß zu Andern setzt.[2]) Daher kann der Mensch nur im uneigentlichen, metaphorischen Sinne gerecht gegen sich selbst genannt werden, wenn er nemlich zwischen den verschiedenen ihm innewohnenden Strebungen eine Harmonie herzustellen und dieselbe zu erhalten im Stande ist.[3])

---

[1]) Zum Begriff der Gerechtigkeit als Tugend, wie zum Begriffe der Ungerechtigkeit gehört also auch Absichtlichkeit: Quippiam *ex intentione et electione* injustum facere, aliquem injustum reddit; non autem facere injustum praeter intentionem vel ex passione. 2. 2. q. 69. a. 2. Justitia est talis habitus, per quem causantur tria in homine. Primo quidem inclinatio ad opus justitiae, secundum quam dicitur homo operativus justorum. Secundum est, operatio justa. Tertium autem est, *quod homo velit justa operari.* Et idem dicendum est de injustitia. Comment. in 5 Eth. lect. 1. Wer fremdes Gut aus Furcht zurückgibt, ist nicht gerecht. Sonst aber findet bei der Gerechtigkeit vorzugsweise nur das Aeußere Berücksichtigung. Cf. Comment. in 5 Ethic. lect. 1: Virtutes et vitia, de quibus supra dictum est (die Tapferkeit, die Mäßigkeit und ihre Gegensätze ꝛc.) sunt circa passiones, quia sc. in eis principaliter consideratur, qualiter homo interius afficiatur secundum passiones, sed quod exterius operetur non consideratur, nisi ex consequenti, in quantum sc. operationes exteriores ex interioribus passionibus proveniunt. Sed circa justitiam et injustiam praecipue attenditur, *quod homo exterius operatur.* Qualiter autem afficiatur interius, non consideratur, nisi ex consequenti, prout sc. aliquis juvatur vel impeditur circa operationem.

[2]) Der Ungerechte ist daher den Griechen *πλεονεκτης*, welcher immer vor Andern etwas voraus haben will. Aristot. Eth. V. 2.

[3]) Das Verhältniß zwischen Gatte und Gattin, Sohn und Vater, Herrn und Sklaven ist kein schlechthin rechtliches: Harum personarum *una est quasi aliquid alterius*: et ideo ad hujusmodi personas non est simpliciter justitia, sed quaedam justitiae species, sc. oeconomica, 2. 2. q. 58. a. 7. Ein Familienleben, in welchem nach dem starren, kalten Rechte alle Verhältnisse und Beziehungen bestimmt würden, müßte in der That eine auf die Erde verlegte Hölle seyn.

Das Subjekt der Gerechtigkeit ist nicht, wie bei der Klugheit, das Erkenntniß-, sondern das Begehrungsvermögen, nemlich das höhere, der Wille, da das niedere, sinnliche, das richtige Verhältniß des Einen zum Andern nicht wahrzunehmen vermag. Wir nennen einen Menschen nicht deßwegen gerecht, weil er das Rechte erkennt, sondern darum, weil er es (will und) thut. Aus diesem Grunde muß auch das Princip des menschlichen Thuns, nemlich der Wille, als das Subjekt der Gerechtigkeit bezeichnet werden.

Die allgemeine Gerechtigkeit (justitia generalis) ordnet alle guten Handlungen im Verhältnisse zum allgemeinen Wohl. Aus diesem Grunde heißt sie auch die gesetzliche Gerechtigkeit (justitia legalis), da das Gesetz auf das allgemeine Beste abzielt. Die besondere Gerechtigkeit (justitia particularis) bringt unsere Verhältnisse in Bezug auf einzelne Personen in Ordnung. Ihr eigenthümlicher Gegenstand sind die Außendinge und die äußern Handlungen, wodurch die Menschen mit einander verkehren und gewisse gegenseitige Verhältnisse begründen.[1] Die Gerechtigkeit des gewöhnlichen Verkehrs (justitia commutativa) faßt das Verhältniß des Theiles zum Theile ins Auge im Gegensatze zur austheilenden Gerechtigkeit (justitia ditributiva), welche für die Ordnung des Ganzen im Verhältniß zu dem Theile Sorge trägt.[2] Die Uebung der letztern kömmt nur den höher Gestellten zu. Von den in untergeordneten Verhältnissen Stehenden wird sie nur insoferne gewissermaßen geübt, als diese mit der geschehenen gerechten Austheilung zufrieden sind. Die austheilende Gerechtigkeit nimmt nicht bloß auf das Verhältniß der Sache zur Sache, sondern auch auf die Person, der etwas zugetheilt wird, insbesondere auf die Stellung derselben in der Communität Rücksicht. Je höher diese ist, destomehr steigert sich auch der ihr zuzusprechende Antheil. Die commutative Gerechtigkeit

---

[1]) Cf. Comment. in 5 Ethic. lect. 3: Justitia particularis est circa illa, secundum quae attenditur communicatio inter homines, sicut honor et pecunia et ea, quae pertinent ad salutem vel dispendium corporis et circa alia hujusmodi. Est etiam particularis justitia non solum circa res exteriores, sed propter delectationem, quae consequitur ex lucro, per quod sc. aliquis accipit aliena ultra, quam debeat. Sed justitia legalis et injustitia est universaliter circa totam materiam moralem, qualitercunque potest dici aliquis circa aliquid studiosus vel virtuosus.

[2]) Cf. Comment. in 5 Ethic. lect. 4: Una species (justitiae particularis) et similiter justi, quod secundum ipsam dicitur, est illa, quae consistit in distributionibus aliquorum communium, quae sunt dividenda inter eos, qui communicant civili communicatione, sive sit honor, sive sit pecunia, vel quidquid aliud ad bona exteriora pertinens, vel etiam ad mala, sicut labor, expensae et similia .... Una alia species particularis justitiae est, quae constituit rectitudinem justitiae in commutationibus, secundum quas transfertur aliquid ab uno ad alterum.

dagegen sieht wie z. B. beim Kaufe, nur auf die Sache und sucht somit Sache mit Sache auszugleichen und in ein richtiges Verhältniß zu setzen. Ihr Maßstab ist daher einzig die Quantität und die rechte Mitte, welche sie anstrebt, die arithmetische Gleichheit. Haben von Vorne herein von zwei Personen Jede 5, hat aber in der Folge die Eine 1 von dem, was dem Andern gehört, genommen, und ist somit das 5 auf Einer Seite auf 6 gestiegen, auf der andern aber auf 4 herabgesunken, so stellt die commutative Gerechtigkeit das arithmetische Mittel her, wenn sie dem, der 6 hat, 1 nimmt, und es dem, der 4 hat, zulegt, wodurch Beide wieder 5 erhalten. Die austheilende Gerechtigkeit dagegen sucht gleichsam das geometrische Mittel, wobei das Verhältniß ein ganz anderes wird. Während z. B. 6 um 2 größer ist, als 4, und 3 nur um 1 größer als 2, verhält sich doch 6: 4 = 3: 2, da die Differenz, nach geometrischem Verhältnisse, da wie dort $1^1/_2$ ist. In ähnlicher Weise stehen daher z. B. der Fürst und der Unterthan, der austheilenden Gerechtigkeit gegenüber, nicht auf Einer Linie, was dagegen bei der commutativen Gerechtigkeit, die nur auf die Quantität der Sache, nicht auf die Person sieht, allerdings der Fall ist. [1])

Einer der vorzüglichsten Acte der commutativen Gerechtigkeit ist die Restitution. Darum mag von derselben alsbald hier die Rede seyn.

Restituiren (restituere) heißt eigentlich soviel, als Einen wieder einsetzen (interato statuere) in den Besitz seiner Sache oder ihm das Dominium über dieselbe wieder zurückgeben. Dabei wird darauf gesehen, daß das rechte Verhältniß der Sache zur Sache hergestellt wird. Darum ist die Restitution ein Act der commutativen Gerechtigkeit, welcher in dem Falle sich

[1]) So sucht Thomas die Unklarheit, welche durch die Anwendung mathematischer Lehrsätze in die Moral des Aristoteles gekommen ist, aufzuklären. — Der Gerechtigkeit muß übrigens die Billigkeit (epikia, aequitas) zur Seite gehen. Der Gesetzgeber kann bei Abfassung seiner Gesetze nur das im Auge haben, was gewöhnlich zu geschehen pflegt, nicht aber unter den tausend möglichen Fällen gerade an diejenigen denken, in welchen etwa die buchstäbliche Beobachtung des Gesetzes gegen die Gleichheit des Rechtes oder gegen das allgemeine Beste seyn würde. Da muß nun die Billigkeit eintreten, welche die starre Härte des Gesetzes mildert, und dem von dem Gesetzgeber zuletzt und eigentlich Gewollten, so wie dem Nutzen der Communität Rechnung trägt. Dabei macht sich Niemand zum Richter des Gesetzes, denn es wird nicht über das Gesetz, sondern nur über einen einzelnen Fall abgeurtheilt. Eben so wenig maßt man sich dabei das Interpretationsrecht an, welches nur Höheren zusteht. Denn es wird bei der Anwendung der Epikie das Gesetz nicht ausgelegt, da es sich nicht um Lösung eines Zweifels handelt, sondern vielmehr um eine ausgemachte, offen daliegende Sache. 2. 2. q. 120. a. 2. Aristoteles bezeichnet die Billigkeit als eine Verbesserung des Gesetzes in den Punkten, in welchen dieses wegen der Allgemeinheit seiner Bestimmungen mangelhaft ist. Das Billige ist daher auch gerecht, nur nicht eben gerecht nach dem Buchstaben des Gesetzes. Eth. V. 15.

vollbringt, wenn Einer die Sache des Andern (gehörte sie ihm, gehört sie ihm aber jetzt nicht mehr, so kann nicht von eigentlicher Restitution, sondern nur von freiwilliger Wiedergabe die Rede seyn) inne hat, sey es nun mit dem Willen des Letzteren, wie beim Mutuum, beim Depositum, oder wider dessen Willen, wie beim Raub oder Diebstahl. Es ist übrigens leicht einzusehen, daß die Restitution im strengen Sinne des Wortes eine Identität der Sache voraussetzt, daher sie nur in Bezug auf Außendinge statt haben kann, da diese, der Substanz und dem Recht des Dominiums nach sich gleich bleibend, von Einem an den Andern übergehen können. Wie man aber von einem Austausch und Verkehr mittels an sich vorübergehender Handlungen und Leidenschaften spricht, die etwa, mit der Jemandem gebührenden Ehrfurcht oder einer ihm zuzufügenden Unbill in Beziehung stehend, Nutzen oder Nachtheil stiften: so wird der Ausdruck Restitution auch auf das übergetragen, was an sich zwar nicht bleibt, wohl aber in seiner Wirkung, somit entweder den körperlichen Folgen nach fortdauert, was z. B. bei körperlichen Mißhandlungen der Fall ist, oder in der Meinung der Menschen bleibenden Charakter annimmt, was sich ereignet bei der Schmach der Beschimpfung oder der Schmälerung der Ehre.

Was ungerechter Weise einem Andern entzogen worden ist, dies zu restituiren, wenn es möglich ist, ist unumgänglich zur Erlangung der Seligkeit nothwendig, da die Beobachtung der Gerechtigkeit als eine Bedingung des Heiles betrachtet werden muß. Ohne Leistung der möglichen Restitution ist, nach dem Ausspruche des heil. Augustinus, keine wahre Buße möglich, daher derselbe sagt: Non remittitur peccatum, nisi restituatur ablatum, si restitui potest. [1]) Ist die Ausgleichung auch vielleicht nicht vollkommen möglich, wie z. B. bei der Gott oder den Eltern gebührenden Ehre, so soll doch das Mögliche geschehen. Dem Verstümmelten kann das geraubte Glied nicht wieder gegeben, aber es kann ihm doch durch Geld oder Ehre und Auszeichnung, die man ihm zu Theil werden läßt, einigermaßen Ersatz

[1]) Die Noth Anderer (noch weniger von ihnen erhaltene Wohlthaten), selbst auch Solcher, die uns sehr nahe stehen, berechtigt nicht, die Restitution zu unterlassen und das zu Restituirende auf Linderung ihrer Noth zu verwenden, den Fall allein ausgenommen, daß die bei Andern uns vorkommende Noth die äußerste Noth wäre: De hoc, quod est sibi proprium, debet aliquis magis satisfacere parentibus vel his, a quibus accepit majora beneficia. Non autem debet aliquis recompensare benefactori alieno, quod contingeret, si, quod debet uni, alteri restituerit, nisi forte in casu extremae necessitatis, in quo posset et deberet aliquis etiam auferre aliena, ut patri subveniret. 2. 2. q. 62. a. 5. Zur Publikation eines begangenen Verbrechens wird Niemand durch die Restitutionspflicht verbindlich gemacht, da die Restitution auch durch den Beichtvater geschehen kann, somit die Schuld nur in der Beicht vor Gott zu bekennen nothwendig ist. l. c. a. 6.

für den erlittenen Verlust geleistet werden, wobei jedoch auf die Stellung und Lage der betheiligten Personen vernünftige Rücksicht zu nehmen ist. Hat Jemand einem Andern an seinem guten Rufe geschadet, indem er widerrechtlich Falsches über ihn gesprochen, so muß er restituiren durch das Bekenntniß, daß er gelogen habe. Ist jene Beeinträchtigung aber eine Folge davon, daß man zwar Wahres gesagt hat, ohne aber dazu berechtigt gewesen zu seyn, so ist die Restitution durch Widerruf allerdings unmöglich, denn dieser wäre im gegebenen Falle eine Lüge. Indessen muß man, um das Geschehene wieder gut zu machen, doch thun was man thun kann, indem man z. B. gesteht, nicht recht gesprochen oder ungerechter Weise den Verletzten diffamirt zu haben, oder indem man, wenn ihm sein guter Ruf nicht wieder gegeben werden kann, in anderer Weise möglichst Ersatz zu leisten sich bemüht. Das Geschehene kann man zwar in keinem Falle ungeschehen machen, aber es können doch vielleicht die aus dem Geschehenen hervorgehenden schlimmen Folgen beseitigt werden. Hat Jemand einen Andern um ein Amt gebracht aus Haß oder Rachsucht oder sonst aus unsittlichen Motiven, so ist er zwar nicht zum vollen Ersatz verpflichtet, so lange die Erlangung des Amtes nicht vollkommen gesichert war, da dem um dasselbe sich Bewerbenden auch noch andere Hindernisse hätten aufstoßen können. Indessen muß mit Rücksicht auf die Art und Beschaffenheit des Amtes und der Personen doch einiger Ersatz geleistet werden, worüber das Urtheil eines klugen Mannes entscheiden mag.[1]) War aber die Erlangung des Amtes völlig sicher gestellt und wurde ein Widerruf des bereits Zugesicherten veranlaßt, so ist es eben soviel, als hätte man Einem des bereits in Besitz Genommenen beraubt, in welchem Falle somit, soweit die Kräfte reichen, ein Aequivalent für den erlittenen Verlust gegeben werden muß.

[1]) Im Allgemeinen stellt der heil. Thomas folgenden Grundsatz auf in Bezug auf Beschädigungen an demjenigen, was ein Anderer noch nicht wirklich, sondern nur in der Hoffnung besitzt: Si aliquis damnificet aliquem impediendo, ne adipiscatur, quod erat in via habendi: tale damnum non oportet recompensare ex aequo, quia minus est habere aliquid in virtute, quam habere actu. Qui autem est in via adipiscendi aliquid, habet illud solum secundum virtutem vel potestatem. Et ideo si redderetur ei, ut haberet hoc in actu, restitueretur ei, quod est ablatum, non simplum, sed multiplicatum, quod non est de necessitate restitutionis. Tenetur tamen *aliquam recompensationem* facere secundum conditionem personarum et negotiorum. Unter diese Regel nun subsumirt er z. B. die Fälle, daß durch Vernichtung des Samens die ganze künftige Ernte vernichtet, durch Vorenthaltung zurückzustellenden Geldes in Aussicht stehender Gewinn unmöglich gemacht wurde, indem er bemerkt: Ille, qui semen sparsit in agro, nondum habet messem in actu, sed solum in virtute; et similiter ille, qui habet pecuniam, nondum habet lucrum in actu, sed solum in virtute; et utrumque potest multipliciter impediri. 2. 2. q. 62. a. 4.

Liegt der Restitutionspflicht keine Schuld zu Grunde, so genügt es, soviel zurückzugeben, als man erhalten hat, wie dies z. B. beim Mutuum der Fall ist. Hat aber der Restitutionspflichtige Schuld auf sich geladen, so genügt einfache Ersatz-Leistung nicht immer, sondern nur, bevor eine richterliche Entscheidung eingetreten ist. Der Richter aber kann, um zu strafen, zu einer größeren Leistung verurtheilen, als gerade die Wiederherstellung der rechtlichen Gleichheit erfordert, ja selbst dann kann er zur Strafe eine gewisse Prästation anordnen, wenn der Besitzstand sich gar nicht geändert hat, wie z. B. wenn Einer gegen einen Andern Gewalt brauchte, ohne aber über ihn zu vermögen. Von dem Fall der richterlichen Entscheidung ist jene Stelle Exod. XXII. zu verstehen, wo es heißt, daß ein Dieb einen Ochsen fünffach, ein Schaf vierfach zu ersetzen habe, wenn er das gestohlene Thier getödtet oder verkauft hat. Wenn dagegen Zachäus nach Luc. X. vierfachen Ersatz verspricht, im Falle, daß er Jemanden betrogen haben sollte, so wollte er sich freiwillig zu einem Werke der Uebergebühr verbindlich machen, wie er Solches schon vorher gethan hatte, da er sagte: Die Hälfte meiner Güter gebe ich den Armen.

Die Restitution ist demjenigen zu leisten, von dem man eine Sache erhalten hat, und dem sie gebührt (dem also das Eigenthums- oder Detentionsrecht in Bezug auf die zu restituirende Sache zusteht). So fordert es die rechtliche Gleichheit, welche die Restitution dadurch herzustellen sucht, daß sie bei dem, der weniger hat, als er haben sollte, den Abgang ersetzt. Sollte aber die zurückzugebende Sache demjenigen, welchem Restitution zu leisten ist, oder Andern, großen Nachtheil bringen, wie wenn z. B. einem Rasenden ein deponirtes Schwert zurückgestellt würde: so darf man die Restitution nicht vollziehen, weil diese auf den Nutzen, nicht auf den Schaden desjenigen abzielt, dem restituirt wird, denn der gesammte Besitz des Menschen fällt unter die Kathegorie des Nützlichen. Jedoch darf derjenige, welcher eine fremde Sache inne hat, dieselbe deßwegen sich nicht zueignen, sondern er muß sie entweder aufbewahren, um sie zu geeigneter Zeit zurückzustellen, oder er muß sie einem Andern übergeben, damit sie etwa mit noch mehr Sicherheit erhalten werde. Hat von Zweien der Eine Etwas in unerlaubter Weise gegeben, der Andere aber in gleich unerlaubter Weise in Empfang genommen, wie dies z. B. bei der Simonie sich ereignet, so kann man gleichfalls demjenigen die Sache nicht zurückgeben, von dem man sie erhalten hat, denn dieser hat kein Recht, sie anzunehmen. Darum muß in solcher Weise Erworbenes zu frommen Zwecken verwendet werden. Ist das Geben und die Annahme einer Sache nicht unerlaubt, sondern nur dasjenige, z. B. die Fornikation, weßwegen sie gegeben wird, so ist eine Restitutionspflicht überhaupt nicht vorhanden. Ist derjenige, dem zu resti-

tuiren wäre, durchaus unbekannt, so ist das Zurückzustellende, nach vorausgeschickter eifriger Erkundigung um die fragliche Person, für das Seelenheil derselben zu Almosen zu verwenden. Wenn derjenige, gegen welchen die Restitutionspflicht besteht, mit Tod abgegangen ist, so muß den ihn repräsentirenden Erben restituirt werden. Ist derselbe weit entfernt, so muß ihm das, was man ihm schuldig ist, übersendet werden, besonders wenn es von hohem Werthe ist, und die Uebersendung leicht geschehen kann; widrigen Falls ist die Sache an einem sichern Orte zu deponiren, dort aufzubewahren und der Herr derselben davon in Kenntniß zu setzen.

Man hat bei der Restitution namentlich auf zwei Punkte zu sehen, auf die in Empfang genommene Sache (res accepta), dann auf die Annahme selbst (ipsa acceptio). Rücksichtlich der Sache ist derjenige restitutionspflichtig, der dieselbe inne hat, und zwar so lange, als er sie bei sich hat. Denn um was Einer mehr hat, als ihm gehört, das muß ihm entzogen und dem gegeben werden, welchem es abgeht. So verlangt es die commutative Gerechtigkeit. Was aber die Annahme der Sache anbelangt, so sind in dieser Hinsicht drei Fälle möglich. Manchmal geschieht dieselbe wider das Recht, weil wider den Willen desjenigen, welcher Herr der Sache ist, z. B. beim Diebstahl und Raub. In diesem Falle ist Restitutionspflicht vorhanden nicht bloß in Rücksicht auf die Sache (welche eine fremde ist), sondern auch in Rücksicht auf die ungerechte Handlung. Diese letztere Rücksicht dauert fort, wenn auch der Urheber der rechtswidrigen That die fremde Sache nicht bei sich behält. Wie derjenige, welcher einen Andern mißhandelte, dem, der die Unbill erfahren, dafür Ersatz leisten muß, obwohl er selbst aus der Mißhandlung durchaus keinen Vortheil gezogen: eben so muß auch der Dieb oder Räuber den zugefügten Schaden ersetzen, wenn er selbst auch nichts vom Raub oder Diebstahl hat, und überdieß gebührt ihm noch Strafe für die zugefügte Unbill. Hat Jemand fremdes Eigenthum zum eigenen Nutzen, jedoch ohne Ungerechtigkeit, weil mit dem Willen des Eigenthümers, an sich gebracht, wie dieß z. B. beim Mutuum der Fall ist: so ist der Empfänger zur Restitution verpflichtet, nicht bloß um der Sache, sondern auch um der Annahme der Sache willen.[1]) Diese Verbindlichkeit

[1]) . . . . Ille, qui accepit, tenetur ad restitutionem ejus, quod accepit, non solum ratione rei, sed etiam ratione acceptionis. 2. 2. q. 62. a. 6. Wir glauben, daß ratione rei beim Mutuum keine Restitutionspflicht vorhanden ist. Denn beim Mutuum (anders ist es beim Commodatum) wird das Dominium der Sache transferirt. Die Sache hört also in demselben Augenblicke auf, eine fremde Sache zu seyn, in welchem sie dem Mutuatarius übergeben worden ist. In Bezug auf dasjenige aber, was mein Eigenthum ist, kann ich zu keiner Restitution verpflichtet seyn. Die einzige Quelle also, aus welcher die Restitutionspflicht beim Mutuum entspringen

bleibt daher auch in dem Falle, wenn die Sache zu Verlust gehen sollte, denn man muß demjenigen Ersatz leisten, der uns einen Gefallen erwiesen hat, was unterbleiben würde, wenn dieser im angegebenen Falle Nachtheil zu erleiden hätte. Hat Jemand eine fremde Sache ohne Ungerechtigkeit, auch nicht zu seinem eigenen Nutzen erhalten (was beim Depositum z. B. der Fall ist): so kann eine Verpflichtung zur Restitution um der Annahme der Sache willen, da man dadurch Andern einen Dienst erwiesen hat, nicht bestehen, also nur um der Sache selbst willen (welche auch nach der Uebergabe noch fremdes Eigenthum bleibt). Ist daher dem Depositarius die Sache zu Verlust gegangen ohne irgend eine Schuld von seiner Seite, so ist er zur Restitution nicht verbunden. Anders verhielte es sich, wenn bedeutende Schuld jenen Verlust herbeigeführt hätte.

Aus dem Gesagten folgt, daß allenthalben, wo man Etwas ohne Beeinträchtigung Anderer von einem Dritten haben kann, keine Basis für die Restitutionspflicht vorhanden sey. Ich kann meine Kerze an dem Lichte des Nachbars anzünden, ohne daß dieser dadurch einen Schaden erleidet. Dagegen können auch Mehrere zugleich zur Restitution verbunden seyn, der Eine etwa wegen ungerechter Schadenzufügung, ein Anderer dagegen, auf den die Sache übergegangen ist, wegen des Besitzes fremden Eigenthums. Zur Restitution ist auch verpflichtet, wer immer zur Beschädigung Anderer in einem ursächlichen Verhältnisse steht, sey es nun, daß er dieselbe direkt veranlaßte durch Befehl, Rath, ausdrücklich gegebene Zustimmung, durch Lob, Hilfeleistung oder Betheiligung irgend einer Art, sey es, daß er indirekt die Ursache des Schadens geworden, den sein Mitbruder erleidet, dadurch, daß er denselben, da er doch konnte und sollte, nicht verhinderte, mit seinem Rath, seiner Ermahnung oder Hilfeleistung zurückhielt, keinen Widerstand leistete, ja zur Verheimlichung des Geschehenen beitrug, also in allen jenen Fällen, welche in den beiden Versen enthalten sind:

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus;
Participans, mutus, non obstans, non manifestans;

denn nicht nur derjenige sündiget, welcher selbst Sünde begeht, sondern auch der, welcher zur Begehung derselben beiträgt: Digni sunt morte, non solum,

---

kann, ist die Ueberlassung resp. Annahme einer fungiblen Sache, die unter der Bedingung geschehen ist, daß zu seiner Zeit eine Sache derselben Art und Güte zurückgegeben werde. Darum spaltet sich von den beiden Quellen der Restitution, wie sie gewöhnlich angenommen und mit den Ausdrücken: Res accepta und injusta damnificatio bezeichnet werden, die erste in zwei Arme, da sowohl die Sache (res), als auch die Annahme derselben (rei acceptio) für sich allein die Restitutionspflicht begründen kann. Die injusta damnificatio muß aber als eigene Quelle der Restitution betrachtet werden, da bei manchen Rechtsverletzungen der Verletzer nichts empfängt, z. B. bei der Ehrabschneidung, Verwundung, Verwüstung und Zerstörung fremden Eigenthums.

qui faciunt, sed etiam, qui consentiunt facientibus. Rom. I. Indessen begründen nur 5 der angegebenen Fälle jedesmal die Restitutionspflicht: der Befehl (jussio), weil der Befehlende die Hauptursache dessen ist, was auf seinen Befehl geschieht; [1]) die Zustimmung (consensus), wenn sie nemlich von der Art ist, daß ohne dieselbe die Beschädigung nicht geschehen wäre; der Rekurs (recursus), welcher den Beschädigern Aufnahme gewährt und Schutz angedeihen läßt; die Theilnahme (participatio), wodurch man sich bei dem Verbrechen oder dem gemachten Raube betheiligt; endlich die Unterlassung des Widerstandes (non obstans), da doch hiezu, wie z. B. bei einem Fürsten, eine Verpflichtung bestünde. In den übrigen, eben aufgezählten Fällen ist nicht jedesmal eine Verbindlichkeit zur Restitution vorhanden, denn nicht immer ist der ertheilte Rath, die Schmeichelei ꝛc. eine wirksame Ursache der Beeinträchtigung Anderer, daher nur dann eine Restitutionspflicht angenommen werden kann, wenn der Rath, die Schmeichelei ꝛc. mit Wahrscheinlichkeit als die Ursachen der Zueignung fremden Eigenthums betrachtet werden müssen.

Vor allen Uebrigen hat derjenige zu restituiren, welcher die Hauptursache des zugefügten Schadens ist, also derjenige, welcher den Auftrag dazu gegeben hat; an zweiter Stelle restituirt der, welcher den gegebenen Auftrag vollführte; an diesen schließen sich der Ordnung nach die Uebrigen an.

Wird gesagt, daß Mehrere zugleich zur Restitution verpflichtet seyn können, so darf natürlich daraus nicht etwa gefolgert werden, daß der Beschädigte nun auch mehrfache Ersatzleistung annehmen dürfe, denn die Restitution hat nur das gestörte Gleichgewicht wieder herzustellen, nicht aber mehr zu geben, als genommen worden ist. Hat daher Einer bereits die Restitution geleistet, so sind die Andern weiter nicht mehr zur

---

[1]) Ist der Befehl nicht exsequirt worden, so wurde der rechtmäßige Besitzstand nicht gestört, daher auch kein Grund zur rechtlichen Ausgleichung, somit auch nicht zur Restitution vorhanden ist: Quando aliquis praecipit injustam acceptionem, *quae non subsequitur*, non est restitutio facienda, cum restitutio principaliter ordinetur ad reintegrandam rem ejus, qui injuste est damnificatus. 2. 2. q. 62. a. 7. Wird der gegebene Befehl widerrufen, so kommt es natürlich darauf an, ob der Widerruf dem exsecutor mandati noch vor geschehener Schadenzufügung bekannt geworden ist oder nicht. Im ersteren Falle handelt er, wenn er das Befohlene doch thut, aus eigener Macht und nimmt eben damit alle Verantwortlichkeit auf sich selbst; im zweiten Falle ist die geschehene Rechtsverletzung immerhin als eine Folge des gegebenen Auftrages zu betrachten und folglich demjenigen zuzurechnen, von welchem der Befehl ausgegangen ist. Bei böswilliger Verhinderung der Mittheilung des Widerrufs haben die Urheber jenes Hindernisses für den sofort angerichteten Schaden einzutreten.

Restitution verpflichtet, wohl aber vielleicht dazu, daß sie denen, die restituirt haben, dafür Ersatz leisten, weil sie etwa die Haupturheber des Geschehenen sind und die Sache an sie gekommen ist.

Wer eine fremde Sache sich zugeeignet hat, der ist alsobald zur Restitutionsleistung verbunden. Denn wie es wider die Gerechtigkeit ist, fremdes Eigenthum zu nehmen, so ist es auch ungerecht, dasselbe zu behalten, weil derjenige, welcher wider den Willen des Eigenthümers eine Sache zurückhält, diesen am Gebrauche derselben hindert und eben dadurch gegen ihn ein Unrecht begeht. Man darf aber auch nicht kurze Zeit in der Sünde verbleiben, sondern hat von derselben alsbald sich loszumachen nach jenem Ausspruche: Quasi a facie colubri fuge peccatum. Eccl. XXI. Darum gilt von jeder zu leistenden Restitution, was von der Vorenthaltung des verdienten Liedlohns gesagt wird: Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane. Levit XIX. Kann die Restitutionspflicht nicht alsogleich erfüllt werden, so muß man von demjenigen, welcher über den Gebrauch der Sache zu verfügen hat, Einwilligung in den Aufschub erbitten oder erbitten lassen. Zwar beruht die Verpflichtung zur Restitution auf einer positiven Forderung, somit auf einem Gebote, welches nicht immer verbindet. Allein in diesem Gebote ist ein Verbot enthalten, vermöge dessen eben untersagt wird, eine fremde Sache zurückzubehalten. Zwar sind bei den guten Handlungen die Umstände an sich nicht bestimmt, vielmehr ist die Bestimmung derselben dem klugen Ermessen des Handelnden anheim gestellt. Allein der Umstand der Zeit ist bei der Restitution von der Art, daß eine Vernachlässigung in dieser Beziehung als Ungerechtigkeit erscheint, somit einen Widerspruch gegen die Gerechtigkeit in sich enthält. Umstände der Art aber müssen als schon bestimmt erachtet und somit beachtet werden. Daher muß man es gelten lassen, daß die Zeit bei der Restitutionspflicht, da die ungerechte Detention der Sache der Gerechtigkeit zuwiderläuft, bestimmt, und somit die Restitution alsogleich zu leisten seye. [1])

Die Gegensätze der Gerechtigkeit, nemlich die Ungerechtigkeit in ihren verschiedenen Erscheinungsformen.

Die austheilende Gerechtigkeit hat allerdings auf die Würdigkeit der Personen Rücksicht zu nehmen, insoferne diese entweder überhaupt oder doch in gewisser Beziehung der Maßstab ist, nach welchem die Austheilung zu geschehen hat. Dem wissenschaftlich Gebildeten mag man eine Lehrstelle

[1]) Vgl. 22. q. 57—62.

übertragen, den Verwandten mag man vor Andern als Erben einsetzen. Steht aber Etwas persönliches mit dem zu Uebertragenden in keinem innern, nothwendigen Zusammenhange, wie dieß z. B. mit dem Reichthum, der Verwandtschaft in Bezug auf das Lehramt der Fall ist: so wäre eine Rücksichtsnahme auf dasselbe wider die austheilende Gerechtigkeit und wider das ausdrückliche Wort Gottes: Non accipietis cujusquam personam. Deut. I. Die freie Liberalität mag nach Belieben schalten und walten, die Gerechtigkeit aber sieht sich an die größere Würdigkeit, durch welche Einige vor Andern sich auszeichnen, gewiesen. Je größer übrigens der Werth der auszutheilenden Güter ist, desto höher steigert sich auch diese Verbindlichkeit. Darum sind persönliche Rücksichten, die bei Vergebung geistlicher Güter sich geltend machen, besonders verwerflich und werden darum auch namentlich in den heil. Schriften mißbilliget: Nolite in personarum acceptione habere fidem D. N. J. Ch. Jac. III. Juridisch kann zwar die Wahl eines überhaupt für ein Amt oder Geschäft Tauglichen nicht angefochten werden; im Gewissen jedoch ist man zur Wahl des Tüchtigeren verpflichtet. Derjenige indessen, welcher mehr Gnadengaben besitzt, ist nicht immer als der Würdigere Anderen vorzuziehen, wenn das allgemeine Beste der Communität durch Andere, minder Gute und minder Unterrichtete, wegen ihres weltlichen Einflusses und ihrer Strebsamkeit mehr gefördert werden kann, da die Mittheilung der geistlichen Güter zuletzt auf den allgemeinen Nutzen abzweckt, wie der heil. Paulus sagt: Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem. Cor. XII. So gibt auch Gott die umsonst verliehenen Gnadengaben (gratias gratis datas) nicht immer den Besseren, sondern auch den minder Guten. Daher mag auch ein Prälat kirchliche Aemter an seine Verwandte vergeben, auf die er sich mehr verlassen kann, als auf Andere, und die vielleicht mit ihm in vollkommener Einheit die Geschäfte der Kirche besorgen, wenn dieselben nur wenigstens gleich tüchtig und würdig sind, wie Andere, und aus einer solchen Handlungsweise kein Aergerniß entsteht, so daß etwa Einige auf dieses Beispiel hin die kirchlichen Aemter und Würden ohne alle Rücksicht auf Würdigkeit an Verwandte vergeben.

Die Ehre und Ehrfurcht, welche man Andern erweist, ist ein Zeugniß, welches man der Tugend derselben ausstellt. Nur diese, nicht aber Anderes z. B. Reichthum und Besitz soll daher auch dazu veranlassen. Indessen sind Manche ein Gegenstand der Ehre und Ehrfurcht nicht zwar um ihrer selbst, wohl aber um derjenigen willen, die sie vertreten. So die Fürsten und Vorsteher, welche (seyen sie nun gut oder bös) Gott und die Communität repräsentiren; die Eltern und Herrschaften, die theilnehmen an der Würde Gottes, welcher aller Menschen Herr und Vater ist.

Bei Gericht sind persönliche Rücksichten verwerflich, weil dadurch das richtige Urtheil getrübt wird, weßwegen es heißt: Accipere personam in judicio non est bonum. Prov. XVIII.

Lebendiges überhaupt des Lebens berauben, ist an sich nicht unsittlich. Jenes Verbot: Du sollst nicht tödten, bezieht sich nicht auf die Pflanzen, welche kein Gefühl haben, nicht auf die Thiere, welche nicht mittels der Vernunft mit uns verbunden sind, daher von Vorne herein schon eine untergeordnete Stellung erhalten haben. Wie überhaupt das Unvollkommnere um des Vollkommneren willen: so sind auch die Pflanzen um der Thiere und beide um des Menschen willen da. Sie können daher von dem Menschen als Mittel gebraucht, somit auch zur Selbsterhaltung als Nahrungsmittel verwendet werden, weßwegen der Mensch zu diesem Ende ausdrücklich an das Pflanzen- und Thierreich gewiesen worden ist. Gen. II. IX. Die Tödtung ist daher nur in Bezug auf den Menschen verboten. Indessen ist auch diese Tödtung manchmal nicht nur erlaubt, sondern sogar Pflicht.

Von lasterhaften Menschen heißt es: Maleficos non patieris vivere. Exod. XXII. 18. Der Theil verhält sich zum Ganzen, wie das Unvollkommene zum Vollkommenen, weßwegen auch jeder Theil naturgemäß um des Ganzen willen da ist. Wie man daher ein krankes Glied, welches dem Leben des ganzen Organismus Gefahr droht, von demselben abschneiden darf: so darf auch der Verbrecher, der als Einzelwesen zur Communität sich verhält, wie der Theil zum Ganzen, zur Wahrung des allgemeinen Besten getödtet werden. Der lasterhafte Mensch beraubt sich selbst durch seine Ruchlosigkeit der menschlichen Würde und stellt sich auf Eine Linie mit den Thieren, welche zu tödten erlaubt ist. Will daher auch der Heiland Mt. XIII., daß man das Unkraut mit dem Weizen fortwuchern lassen solle, so ist dies doch auf den Fall beschränkt, daß die Ausrottung des Unkrautes dem Weizen d. h. die Vertilgung der Gottlosen den Guten selbst gefährlich würde, weil jene etwa einen großen Anhang haben oder die Ausscheidung der Schlechten von den Guten nicht möglich ist. Da mag dann Gottes Gericht entscheiden. Diese Ordnung hält auch Gott selbst ein, indem er manchmal die Gottlosen augenblicklich mit dem Tode bestraft, manchmal aber Zeit zur Buße gönnt, wenn dies nemlich seinen Auserwählten nützlich ist. Dies Verfahren Gottes soll auch die menschliche Gerechtigkeit, so weit es möglich ist, nachahmen.

Indessen hat nicht Jeder die Macht, Verbrechern das Leben zu nehmen. Da ihre Tödtung um des öffentlichen Wohles willen erfolgt, so steht das Recht, dieselbe eintreten zu lassen nur denjenigen zu, welche eben für das allgemeine Beste zu sorgen die Pflicht haben, also zunächst den

Fürsten. Diese sind es auch, die vor Allen das richterliche Amt zu üben haben. Richterliche Entscheidung aber muß der Verhängung der Todesstrafe vorausgehen. Cleriker insbesondere dürfen nicht tödten, denn sie sind auserwählt für den Dienst des Altars, auf welchem das Leiden des getödteten Heilandes, der geschlagen wurde und entgegen nicht wieder schlug, I. Petr. II, dargestellt wird; ihnen ist der Dienst des neutestamentlichen Gesetzes, in welchem nicht mehr die Strafe körperlicher Verstümmelung oder Tödtung ausgesprochen wird, anvertraut; ihre Wirksamkeit, nemlich für das Heil der Menschen, gehört einer andern, höheren Sphäre an, als diejenige ist, für welche die Todesstrafe besteht.

Der Selbstmord ist eine Verletzung des Verbotes: Du sollst nicht tödten, nemlich keinen Menschen, also weder dich, noch einen Andern; denn jedenfalls tödtet der einen Menschen, sagt der heil. Augustinus, welcher sich selbst tödtet. Diese Art von Tödtung ist wider den natürlichen Zug, vermöge dessen jedes Ding in seinem Daseyn sich zu erhalten sucht; sie ist wider die Liebe, mit welcher Jeder, und zwar mehr noch, als den Mitbruder, sich selbst lieben soll; sie ist wider die Liebe gegen den Mitmenschen, denn jeder Einzelne ist ein Theil des Ganzen, somit hat die Communität Ansprüche auf ihn, die durch den Selbstmord verletzt werden; sie ist wider die Liebe Gottes, der das Leben als ein Geschenk gegeben und sich die Verfügung über dasselbe vorbehalten hat, daher derjenige, welcher sich selbst tödtet, in dem Grade sich vergeht, wie derjenige, welcher einen fremden Knecht ermordet. Namentlich in den beiden letzten Beziehungen erscheint der Selbstmord als ein Act der Ungerechtigkeit im strengen Sinne des Wortes, wenn er auch in ersterer Hinsicht mehr als ein Act der Lieblosigkeit gegen sich selbst bezeichnet werden kann. Auch derjenige, welcher vermöge der ihm zustehenden Gewalt Missethäter am Leben bestrafen kann, darf sich wegen von ihm selbst begangener Verbrechen nicht tödten, denn Niemand ist Richter in eigener Sache. Allerdings ist der Mensch vermöge des ihm verliehenen Wahlvermögens sein eigener Herr, aber nur in Bezug auf die Dinge und Angelegenheiten des irdischen Lebens. Der Uebergang aber von dem irdischen Daseyn in ein besseres, jenseitiges Leben ist nicht der menschlichen Willkühr, sondern einzig der göttlichen Allmacht anheim gestellt, die von sich spricht: Ego occidam et ego vivere faciam. Deut. XXXII. Darum darf sich der Mensch nicht tödten, um etwa desto schneller zur Glückseligkeit des andern Lebens zu gelangen. Eben so wenig sind die Leiden und Mühseligkeiten des irdischen Lebens ein hinreichender Grund zur Selbsttödtung. Denn der Tod ist die Spitze der irdischen Uebel. Sich selbst tödten hieße also soviel, als ein kleineres Uebel durch ein größeres beseitigen wollen. Wer sich aber um der begangenen Sünde willen tödten würde, der würde sich selbst der Zeit

zum Bußethun berauben. In gleicher Weise darf auch eine Frauensperson sich nicht selbst tödten, um der Entehrung zu entgehen. Denn sie darf nicht eine überaus große Sünde, dergleichen die Selbsttödtung ist, begehen, um die minder große der Fornikation oder des Ehebruchs auf Seite eines Andern zu verhindern. Sie selbst begeht, wenn sie nicht einwilligt, sondern mit Gewalt geschändet wird, keine Sünde, denn der Leib wird nur durch die Zustimmung des Geistes befleckt, wie Lucia sagte, daß sie doppelt rein seyn werde, wenn man sie mit Gewalt entehren würde. Sich selbst aber tödten, weil man einzuwilligen fürchtet, hieße einem gewissen Uebel sich in die Arme werfen, um einem ungewissen zu entgehen, hieße auf Gottes allmächtige Gnade ein Mißtrauen haben. Samson (Judic. LXI.) handelte aus besonderer göttlichen Eingebung, was auch von den Heiligen gilt, die zur Zeit der Verfolgung sich selbst dem Tode überantworteten. Razias, II Mach. XV. ist durch den Schein der Tapferkeit getäuscht worden.

Da die Tödtumg eines Menschen nur um des allgemeinen Besten willen gestattet ist, so dürfen Unschuldige in keinem Falle getödtet werden, denn diese, weit entfernt, daß sie dem Wohle der Communität hinderlich sind, befördern vielmehr dasselbe am meisten, daher es ohne alle Beschränkung heißt: Insontem et justum non occides, Exod. XXIII. Darum müssen insbesondere Richter auf ihrer Huth seyn. Gelingt es ihnen indessen vielleicht nicht, falsche Zeugnisse als solche darzustellen, so müssen sie die Sache entscheiden, wie sie sich gibt. Kann der Richter die Tödtung durchaus nicht verhindern, so ist er außer Schuld, denn nicht er, sondern diejenigen tödten in diesem Falle den Unschuldigen, die falsches Zeugniß wider ihn ablegen. Diejenigen, welche die Straffsentenz zu vollziehen haben, müssen, wenn ein Unschuldiger zum Tode verurtheilt wird, die Todesstrafe vollziehen, wenn die Ungerechtigkeit nicht offen zu Tage liegt, denn sie haben den Ausspruch ihrer Vorgesetzten keiner Prüfung zu unterwerfen. Anders verhält es sich, wenn die Ungerechtigkeit in die Augen springt, wie dieß der Fall ist bei den Martyrern.

Um sein eigenes Leben zu erhalten, ist die Tödtung Anderer erlaubt. Die heil. Schrift erlaubt sie sogar zur Erhaltung des zeitlichen Besitzes. Exod. XXII. Es kann jede Handlung eine doppelte Wirkung haben, wovon die eine in der Absicht des Handelnden, die andere außerhalb derselben liegt. Nicht aber das Zufällige, sondern das Beabsichtigte gibt der Handlung ihren sittlichen Werth. Bei der Tödtung eines Andern kann im Falle der Selbstvertheidigung die Tödtung nicht beabsichtigt seyn, die Erhaltung des eigenen Lebens dagegen in der Intention des Handelnden liegen. Letzteres ist nicht unsittlich, denn es ist nur eine Aeußerung des jedem Wesen innewohnenden natürlichen Triebes, sich in seinem Seyn zu

erhalten. Unsittlich wäre ein solches Streben nur, wenn es mit seinem Zwecke außer allem Verhälnisse stehen würde, was dann z. B. der Fall wäre, wenn zur Vertheidigung des eigenen Lebens mehr Gewalt, als nöthig ist, angewendet und somit gegen jenes Axiom gehandelt würde: Vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutellae. Man braucht somit von der Selbstvertheidigung nicht abzulassen, um Andern das Leben zu erhalten, denn Jeder hat mehr für die Erhaltung seines eigenen, als für die eines fremden Lebens Sorge zu tragen. Wird auch der Kleriker nach kirchlichen Gesetzen durch Tödtung seines Angreifers irregular, so darf man nicht vergessen, daß nicht jeder Irregularität Schuld zu Grunde liegt. Nur muß man sich hüten, die Tödtung eines Andern förmlich zu beabsichtigen. Daher z. B. selbst auch der zum Tode verurtheilende Richter, der wider die Feinde kämpfende Kriegsmann sündiget, wenn er sich von Privatleidenschaft leiten läßt.[1])

Da das Zufällige nicht gewollt und beabsichtigt ist, zu jeder Sünde aber Absicht und freier Wille gehört: so ist die zufällige Tödtung eines Andern an sich nicht unsittlich, es müßte nur seyn, daß man verabsäumte, das zu beseitigen (da man doch konnte und sollte), was die Tödtung hätte verhindern können. Während daher derjenige, welcher mit einer erlaubten Sache bei entsprechender Sorgfalt sich beschäftigt, von aller Schuld frei ist: ladet derjenige das Verbrechen des Mordes auf sich, der Unerlaubtes vollbringend, Exod. XXI, oder, weil er nicht sorgsam genug ist, Gen. IV, die Veranlassung der Tödtung eines Menschen wird.

Die Verstümmelung ist Tödtung des Partiallebens. Das Recht dazu kann somit nur denjenigen zustehen, welche über das Leben in seiner Totalität verfügen können. Privatpersonen dürfen also keine Verstümmelungen an

---

[1]) Auch hier haben wir wieder einen Beweis von der Selbstständigkeit des heil. Thomas, andern kirchlichen Schriftstellern, namentlich dem heil. Augustinus gegenüber. Wie Cyprianus ep. 37. 56. ed. Baluz. spricht Ambrosius sich für die entgegengesetzte Ansicht aus: Mihi quidem... non videtur, quod vir christianus et justus et sapiens quaerere sibi vitam aliena morte debeat, utpote qui, etiam si latronem armatum incidat, ferientem referire non possit, ne, dum salutem defendit, pietatem contaminet etc. lib. III de offic. c. IV. n. 27. Eben so sein geistiger Sohn Augustinus, welcher schreibt: Quomodo apud divinam providentiam liberi erunt, qui pro his rebus, quae contemni debent, humana caede polluti sunt? lib. I de libero arbitr. c. 5. cf. epist. 47 ad Publicolam. Er sagt zwar epist. 153 ad Macedonium: Aliquando, qui causa mortis fuit, *potius* in culpa est, quam ille, qui occidit, woraus aber nicht, wie geschehen ist, gefolgert werden kann, daß Letztere nach der Meinung des heil. Augustinus sine culpa sey. Deßohngeachtet ist Thomas der (nun so ziemlich allgemein gewordenen) Ansicht der Theologen beigetreten, daß in dem oben besprochenen Falle die Tödtung eines Andern erlaubt sey.

Andern sich erlauben, es sei denn, daß die Erhaltung des ganzen Organismus durch die Abtrennung eines kranken Gliedes bedingt und die Einwilligung des Betheiligten oder derer, die für ihn Sorge zu tragen haben, erfolgt wäre. Für das geistige Wohl aber kann in anderer Weise, als durch Verstümmelung gesorgt werden, daher es nicht erlaubt ist, um der Tugend willen des Partiallebens sich zu berauben.

Nicht zwar ihrem Wesen (denn dies ist nur der göttlichen Allmacht untergeordnet), wohl aber dem Gebrauche nach, welcher von ihnen gemacht werden kann, stehen die Außendinge unter dem Menschen. Gott selbst hat sie dem Menschen, seinem Ebenbilde, Gen. I, unterworfen: Omnia subjecisti sub pedibus ejus. Ps. VIII. Darum steht auch dem Menschen eine Herrschaft über die Außendinge zu, es ist in dieser Hinsicht ein Besitz möglich und zwar kann der Mensch die Dinge nicht bloß überhaupt und im Allgemeinen zugleich mit Anderen, sondern er kann sie auch als sein Eigenthum besitzen. Vom Gebrauch der Dinge kann er zwar Andere nicht ganz ausschließen. Wenigstens muß der Besitzende im Falle der Noth Andern von seinem Besitze mittheilen. Aber in Bezug auf die Sorge für die Außendinge und die Verfügung über dieselben, ist ein Andere völlig ausschließender Besitz nicht nur gestattet, sondern sogar bei der gegenwärtigen Beschaffenheit des menschlichen Lebens nothwendig, da die Allgemeinheit des Besitzes in dieser Hinsicht Trägheit und Nachlässigkeit in Bezug auf den Erwerb auch des Nothwendigen, Unordnung, da Alle mit Allem sich beschäftigen würden, Uneinigkeit und Unzufriedenheit zur Folge haben würde.

Diese Wahrheiten vorausgesetzt, kann der Besitzende an seinem Vermögen widerrechtlich verletzt werden, insbesondere durch Diebstahl und Raub.

Der Diebstahl ist die geheime Wegnahme einer fremden Sache. Der Dieb eignet sich somit Fremdes zu, also eine entweder schlechthin, oder doch wenigstens in gewisser Beziehung fremde, z. B. eine deponirte Sache, die zwar dem Deponirenden gehört, deren Aufbewahrung aber dem Depositar zusteht. Der Dieb eignet sich eine fremde „Sache" zu, so daß also die von ihm ausgehende Ungerechtigkeit zunächst nicht gegen die Person, sondern gegen das Eigenthum des Mitbruders gerichtet ist. Die Zueignung selbst aber geschieht in geheimer Weise. Die dabei vorkommende Heimlichkeit ist nicht etwa ein bloßer zufällig eintretender Umstand, sondern gehört zum Wesen des Diebstahls. Durch letzteres Merkmal insbesondere unterscheidet sich der Diebstahl vom Raube. Beim Raube ist keine Unwissenheit desjenigen, dem Unrecht zugefügt wird, in Bezug auf die ihm bevorstehende Beschädigung. Der Dieb geht bei Duchführung seiner Absichten mit Schlauheit, der Räuber dagegen mit offener Gewalt zu Werk.

Die Unsittlichkeit des Diebstahles erhellt sowohl aus dem Widerspruche desselben gegen die Gerechtigkeit, die Jedem das Seinige gibt und läßt, als auch aus der List und dem Betruge, womit der Dieb, gleichsam wie aus einem Hinterhalte hervor, fremdes Eigenthum sich zueignet. Im Dekalog heißt es: Non furtum facies. Exod. XX. Auf eigne Auctorität hin darf man also nicht nach fremdem Besitze seine Hand ausstrecken. Anders verhält es sich, wenn eine höhere Auctorität Macht dazu ertheilt. Darum handelten die Israeliten nicht unsittlich, da sie Dinge, die den Egyptern gehörten, bei ihrem Auszuge aus dem Lande derselben, mit sich nahmen. Exod. XII. Kann der richterliche Ausspruch eines Menschen die Befugniß ertheilen, offen oder geheim von fremder Sache Besitz zu ergreifen: so muß dieses um so mehr Gott können (dessen Eigenthum das ganze Universum ist mit Allem, was darin sich befindet).[1]) Im Uebrigen muß man den Diebstahl an sich nicht bloß als Sünde überhaupt, sondern auch als schwere Sünde bezeichnen, denn er ist durch das ihm zu Grunde liegende Uebelwollen gegen den Mitbruder und durch die Beeinträchtigung desselben wider die Liebe; der Diebstahl würde, allgemein geworden, alles gesellschaftliche Zusammenseyn unmöglich machen. Bei Kleinigkeiten jedoch kann man vielleicht die Zustimmung des Eigenthümers präsumiren, daher Einer, der Unbedeutendes sich zueignet, eben keine schwere Sünde begeht, es müßte nur seyn, daß es hiebei förmlich auf Beschädigung Anderer abgesehen wäre.

Eine Ausnahme von der allgemeinen Regel muß man gelten lassen im Falle der Noth, nicht zwar der gewöhnlichen, sondern der äußersten Noth (necessitatis extremae), welche so evident und dringend ist, daß die Nothwendigkeit, mit dem eben Aufstoßenden dem drängenden, etwa die Persönlichkeit selbst bedrohenden Bedürfnisse abzuhelfen, offenbar vorhanden ist. In diesem Falle kann Jemand offen oder im Geheimem von dem Ueberflusse eines Andern nehmen, ohne des Diebstahles oder Raubes sich schuldig zu machen, da die äußerste Noth Alles gemein macht.

Beim Raube ist nicht nur Zueignung fremden Eigenthums, wie beim Diebstahl, sondern es wird dabei auch von einer Privatperson (was nur der öffentlichen Auctorität innerhalb der Grenzen des Rechts zusteht) Gewalt gegen Andere angewendet, und somit nicht nur ihr Eigenthumsrecht verletzt, sondern auch ihrer Person selbst Unbill und Schmach zugefügt. Aus diesem Grunde, sowie auch deßwegen, weil durch Gewalt mehr, als durch die bei

[1]) Einige sind der Ansicht, daß die Mitnahme der goldenen und silbernen Geschirre der Egyptier als eine Art von Ausgleichung zu betrachten sey, welche den Israeliten für Immobilien oder überhaupt für die schwer fortzubringenden Gegenstände, die sie in Egypten zurückließen, zu Theil geworden, wie bereits früher schon bemerkt wurde.

dem Diebstahle vorkommende Unwissenheit die Willensfreiheit Anderer beeinträchtiget wird, ist der Raub an sich ein größeres Vergehen, als der Diebstahl. Darum sprechen auch die Gesetze gegen den Raub größere Strafen aus, als gegen den Diebstahl.

Ungerecht wäre auch ein Richter, der über Jemanden richterlich zu entscheiden sich anmaßen würde, über welchen ihm weder eine ordentliche, noch eine in außerordentlicher Weise übertragene Macht zusteht; ungerecht derjenige, welcher nicht nach der Lage der Acten, nach dem Ausspruche der Gesetze, nach den abgelegten Zeugenschaften, sondern nach eigener Ansicht (die ihn nur zu größerer Sorgfalt anspornen soll), somit nicht als öffentliche, sondern als Privat-Person eine richterliche Entscheidung geben würde; ungerecht wäre derjenige, welcher ohne vorausgehende Anklage richten oder verurtheilen würde, da er doch als Vermittler der Gerechtigkeit zwischen Kläger und Beklagten bestellt ist; ungerecht gegen den Kläger und gegen die Communität, welche in ihrem Interesse auf die Bestrafung der Verbrecher dringen, wäre derjenige, welcher, ohne die Fülle der Gewalt in Händen zu haben, einen Verbrecher von der verdienten Strafe freisprechen würde. Ungerechtigkeit würde auch derjenige begehen, der eine Anklage, da es sich doch um ein beweisbares und die Communität nachtheilig berührendes Verbrechen handelt, unterlassen, oder Jemanden fälschlich Vergehungen andichten, oder Betrug und Hinterlist gegen eine Partei anwenden würde. Wer vor Gericht befragt wird, der darf nicht die Wahrheit verleugnen, nicht lügen. Würde jedoch hiebei von dem Richter die rechtliche Form nicht eingehalten, so mag er an ein höheres Gericht appelliren. Auch ist es gestattet, sich auf rechtliche Weise zu vertheidigen, oder das geheim zu halten und in dem die Antwort zu verweigern, zu dessen Angabe keine Verbindlichkeit besteht. Unsittlich aber ist die Appellation, durch welche Jemand einzig den Rechtsgang zu hemmen oder wenigstens zu verzögern sucht. Einen ungerechten Krieg gegen das Recht führt derjenige, welcher gegen ein über ihn verhängtes, gerechtes Urtheil in die Schranken tritt. Wer in Bezug auf offenkundige Verbrechen von seinem Obern in aller Form des Rechtes zur Zeugenschaft aufgefordert wird, der darf, dieselbe abzulegen, nicht unterlassen. In Bezug auf geheime Vergehungen dagegen besteht eine solche Verpflichtung nicht. Geht die Aufforderung nicht von dem Vorgesetzten aus, so ist Niemand verbunden, sich als Zeugen gebrauchen zu lassen, wenn es sich um die Verurtheilung einer Person handelt, denn sollte auch in diesem Falle die Wahrheit verborgen bleiben, so wird Niemandem speciell ein Unrecht zugefügt, der Ankläger aber mag, da er sich freiwillig zur Anklage herbeigelassen hat, die Folgen seiner Handlung sich selbst beimessen. Anders verhielte sich die Sache, wenn es sich um Rettung einer Person,

um Befreiung derselben von Strafe oder Nachtheil oder von unbegründeter Infamie handelte. Da ist man in jedem Falle verpflichtet, zu thun, was man kann, um die Wahrheit an's Licht zu bringen, da es ganz unbedingt heißt: Eripite pauperem, et egenum de manu peccatoris liberate. Ps. LXXXI. Auch in Bezug auf die Beseitigung des abgelegten Zeugnisses kann Ungerechtigkeit begangen werden. Der falsche Zeuge aber ist ein Meineidiger und Lügner, ein Verletzer des göttlichen Gesetzes, welches falsches Zeugniß verbietet mit den Worten: Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium. Exod. XX. Ungerecht ist der Advocat, welcher die Barmherzigkeit verleugnend, da er doch könnte und sollte, der Hilflosen sich nicht annimmt, wissentlich zur Vertheidigung einer ungerechten Sache sich herbeiläßt, übermäßige Geldforderungen macht, oder überhaupt alle Rücksicht auf die Lage der Personen, die Beschaffenheit des Geschäftes und der Arbeit, sowie auf die Landessitte bei Seite setzt.

Nicht bloß vor Gericht, sondern auch außerhalb desselben, nicht bloß durch Handlungen, sondern auch durch das an sich flüchtige, unschädliche Wort kann die Gerechtigkeit verletzt werden.

Die zur Rache sich hinneigende und darum zumeist aus dem Zorne entspringende Beschimpfung ist gegen die Ehre des Mitbruders gerichtet. Sie bedient sich, um Ehrenrühriges zur Kenntniß des zu Beschimpfenden oder, zugleich auch Anderer zu bringen, manchmal zwar der äußeren Zeichen der Thaten, insbesondere aber der Worte, durch welche vorzugsweise das Innere sich manifestirt. Im ersteren Falle ist Beschimpfung im weitern, im letzteren Beschimpfung im engeren Sinne des Wortes vorhanden.

Der Herr bezeichnet die Beschimpfung als schwere Sünde, wenn er sagt: Qui dixerit fratri suo Fatue, reus erit gehennae ignis. Mt. V. Und dies ist sie auch immer, wenn es dabei auf die Entehrung des Mitbruders abgesehen ist. Denn wer Jemandem die Ehre raubt, der thut um Nichts weniger, als der Räuber und der Dieb, da die Ehre für den Menschen keinen geringern Werth hat, als der Besitz irgend einer Sache. Anders verhielte es sich, wenn Jemand einem Andern um seines eigenen Besten willen Vorwürfe machen würde, etwa in der Weise, wie Christus seine Schüler Thoren nennt, Luc. c. ult., der hl. Paulus die Galater als unvernünftig bezeichnet. Gal. III. Indessen ist immerhin Mäßigung und Klugheit und Berücksichtigung der Verhältnisse und Umstände nothwendig, selbst auch dann, wenn etwa nur zum Scherz Anderen Vorwürfe gemacht werden. Wer in letzterem Falle keinen Anstand nehmen würde, Andere zu betrüben, wenn es ihm nur gelänge, Lachen zu erregen, der würde nicht von Schuld frei sein.

So ungerecht auch die Beschimpfung ist, so ist der Christ doch bereit, dieselbe ruhig zu ertragen, und so Geduld zu üben nicht bloß in

Bezug auf das, was gegen ihn gesagt wird, wie der Psalmist, welcher sein Benehmen feindlicher Rede gegenüber mit den Worten zeichnet: Qui inquirebant mala mihi, locuti sunt vanitates.... Ego autem tamquam surdus non audiebam, et sicut mutus non aperiens os suum. Ps. XXXVII. Manchmal jedoch ist es nothwendig, gegen die Beschimpfung sich zu erheben, wenn es sich etwa darum handelt, der Dreistigkeit des bösen Mundes ein Ziel zu setzen und ihn für die Zukunft zu schließen, oder die Ehre des Standes zu retten, oder den Einfluß seines Amtes und seiner Stellung sich zu bewahren.

Einem die Ehre abschneiden heißt soviel, als im Geheimen durch Worte seinen guten Ruf trüben. Während also die aus der Geringschätzung Anderer entspringende Beschimpfung offen hervortritt, sucht die mit einer gewissen unwillkührlichen Ehrfurcht verbundene Ehrabschneidung das Dunkel der Verborgenheit, weßwegen sie Eccles. X. mit einer Schlange verglichen wird, die, ohne einen Laut von sich zu geben, verwundet, was jedoch nur in Bezug auf denjenigen zu verstehen ist, gegen welchen ehrenrührig gesprochen wird. Dieser ist bei der Ehrabschneidung abwesend und weiß nichts davon, obwohl dieselbe vielleicht in Gegenwart Vieler verübt wird. Die Beschimpfung dagegen geschieht dem Beschimpften ins Angesicht, ist also gegen die zu erweisende Ehre gerichtet, während die Ehrabschneidung freventlich an den guten Ruf des Nebenmenschen rührt, sei es nun direkt oder indirekt, indem sie nemlich Jemandem fälschlich Etwas andichtet, seine Fehler vergrößert, Geheimes aufdeckt, den sittlichen Handlungen des Nächsten böse Absichten unterschiebt, oder das Gute, welches er an sich hat, läugnet, böswillig verschweigt, oder zu vermindern sucht. Was auf dem Gebiete des äußeren Besitzes der offen und gewaltsam ausgeführte Raub, das ist auf dem Gebiete der Ehre und des guten Namens die Beschimpfung, was dort der die Verborgenheit suchende, mit Hinterlist verübte Diebstahl, das ist hier die Ehrabschneidung. Indessen macht sich der Ehrabschneider, den Gott haßt, Rom. I, eines größeren Vergehens schuldig, als der Dieb, da der gute Ruf einen höheren Werth hat, als zeitlicher Besitz: Melius est bonum nomen, quam divitiae multae. Prov. XXII. Nur wenn die Trübung des guten Namens außer der Absicht des Sprechenden läge und nur Folge seines Leichtsinnes wäre, könnte die Schuld eine geringere seyn, was jedoch nicht für den Fall gilt, wenn durch leichtfertige Rede der sittliche Charakter des Mitbruders in nicht unbedeutender Weise angegriffen würde. Im Uebrigen ist schon die Hauptquelle der Ehrabschneidung, nemlich der Neid, eine trübe, und ihre Wirkung eine höchst beklagenswerthe, nemlich Verrückung der Wahrheit, Verachtung und Haß des Mitbruders gegen den Mitbruder, Haß, den der hl. Johannes als einen geistigen Todtschlag bezeichnet. I. Joh. VIII.

Den Ehrabschneider muß derjenige, welcher die Ehrabschneidung vernimmt, entweder zurechtweisen, oder er soll doch sein Mißfallen über dessen Thun an den Tag legen, etwa wenigstens durch den Ernst der Miene, da es heißt: Ventus aquila dissipat pluvias et facies tristis linquam detrahentem. Prov. XXV. Wer also bei vorkommender Ehrabschneidung derselben durchaus nicht entgegentritt, ja vielleicht sogar daran sein Wohlgefallen hat oder gar durch Aeußerung desselben Andere dazu verleitet, der begeht Sünde, und zwar in letzterem Falle keine geringere, ja vielleicht sogar eine größere, als der Ehrabschneider selbst, daher der heil. Bernhard sagt, er wisse nicht, was verwerflicher wäre, die Ehrabschneidung oder das Anhören derselben. In minderem Grade, jedoch immerhin doch sündigen würde derjenige, welcher aus Furcht, Nachlässigkeit oder wegen einer gewissen ehrfürchtigen Scheu sich nicht gegen den Ehrabschneider erheben würde. Seine Schuld würde sich aber steigern, wenn eine besondere Verpflichtung oder aus der Ehrabschneidung hervorgehende größere Gefahr diese Pflicht ihm besonders nahe legen würde, oder die der Unterlassung zu Grunde liegende Menschenfurcht selbst schon als schwere Sünde betrachtet werden müßte.

In Bezug auf den Gegenstand und die Form trifft die Ohrenbläserei mit der Ehrabschneidung zusammen. Der Ohrenbläser sagt heimlich, wie der Ehrabschneider, Böses über seinen Mitbruder. Dem beabsichtigten Zwecke nach aber ist das Thun beider verschieden. Während der Ehrabschneider den guten Ruf Anderer zu trüben sucht, geht der Ohrenbläser darauf aus, das Band freundschaftlicher Verhältnisse zu zerreißen und so Streit und Trennung zu stiften, daher es Prov. XXVI. 20 heißt: Susurrone subtracto jurgia conquiescunt.

Sind Liebe und Freundschaft große Güter, da von jener gesagt wird I Joh. IV, daß Gott selbst die Liebe sey, von dieser aber, daß mit einem treuen Freunde sich nichts vergleichen lasse, Eccl. VI: so muß nothwendig die Ohrenbläserei, weil feindlich wider beide gerichtet, im höchsten Grade unsittlich seyn. Daher die strengen Aussprüche der heil. Schrift wider das doppelzüngige Wesen des Ohrenbläsers: Denotatio pessima super bilinquem; susurratori autem odium et inimicitia et contumelia. Eccl. V. Susurro et bilinquis maledictus. Eccl. XXVIII. Sex sunt, quae odit Dominus, et septimum detestatur anima ejus (sc. eum), qui seminat inter fratres discordiam. Prov. VI.

Während die Beschimpfung, die Ehrabschneidung und die Ohrenbläserei allen Ernstes zu Werke gehen, treibt die Verhöhnung mit Andern ihr Spiel und erstrebt zunächst die Beschämung derselben. Auch dieses Laster der Zunge kann den Charakter einer Todsünde an sich haben. So heißt es z. B. von der Verhöhnung der Eltern: Oculum, qui subsannat patrem

et despicit partum matris suae, effodiant eum corvi de torrentibus et commedant eum filii aquilae. Prov. XXX.

Was den Fluch anbelangt, so ist im Lateinischen maledicere so viel, als malum dicere. Böses reden kann man aber in Form einfacher Aussage, wozu man sich des Indikativs bedient. In diesem Sinne redet der Ehrabschneider Böses von Andern. Manchmal verhält sich aber das Wort zu dem Gesprochenen, wie die Ursache zur Wirkung. Man bedient sich hiebei der Form des Imperativs. Manchmal ist aber auch die Rede der Ausdruck eines Affektes, der das verlangt, was durch das Wort ausgedrückt wird. Der Optativ ist dann der Modus, in welchem die Rede sich kund thut. Wird nun in beiden zuletzt angegebenen Weisen Böses wider Jemanden gesprochen, und das Böse als solches befohlen oder gewünscht, so ist dieses Fluch im strengen Sinne des Wortes und unsittlich, weil wider die Bruderliebe. Daher sagt der Apostel: Benedicite et nolite maledicere Rom. XII, und wiederum: Neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt. I Cor. VI. Je mehr die Person, gegen welche der Fluch gerichtet ist, geliebt werden soll, desto höher steigert sich dann die Schuld, weßwegen im A. T. auf die Verfluchung von Vater und Mutter die Todesstrafe gesetzt ist. Levit. XX. Anders verhielte sich die Sache, wenn das angewünschte Uebel nicht bedeutend wäre, oder wenn in Scherz, oder aus Uebereilung ꝛc. Böses wider Jemanden gesprochen würde. In diesen und ähnlichen Fällen könnte die begangene Sünde auch nur eine geringe seyn. Durchaus nicht unsittlich aber ist der Fluch, welcher als ein Act der Gerechtigkeit erscheint. In dieser Weise spricht die Kirche ihr Anathema aus, in dieser Weise haben einst die Propheten, ihren Willen dem göttlichen conformirend, über die Sünder den Fluch ausgesprochen, wenn man nicht etwa die Flüche derselben als Verkündigungen dessen, was in Zukunft geschehen sollte, fassen will. Dieselbe Bewandtniß hätte es, wenn das gegen Jemanden ausgesprochene Uebel demselben sogar von Nutzen wäre, wie dies der Fall ist, wenn dem Bösewicht irgend etwas Schlimmes oder ein Hinderniß gewünscht würde, damit er sich bessere oder von der Beeinträchtigung Anderer abstehen möchte.

Der Fluch, welcher gegen vernunftlose Wesen gerichtet ist, ist eine Blasphemie, wenn dieselben als Gottes Geschöpfe verflucht werden. Ist er gegen dieselben, als solche, gerichtet, so ist er eitel und nutzlos und somit unerlaubt. Werden sie verflucht, insoferne sie dem, der sie hat, dienen und nützlich sind, so trifft der Fluch den Menschen. Christus hat einen Feigenbaum verflucht, Mt. XXI, insoferne derselbe ein Bild von Israel war.

Nicht bloß im unwillkürlichen (wovon bisher die Rede war), sondern auch im freiwilligen Verkehre kann Ungerechtigkeit begangen werden.

Kauf und Verkauf besteht zur Befriedigung der gegenseitigen Bedürf-

nisse, zum gemeinsamen Nutzen und Frommen des Käufers und des Verkäufers. Er soll daher weder zum Nachtheil des Einen, noch des Andern ausschlagen. Darum muß zwischen Waare und Preis ein richtiges Verhältniß hergestellt werden, wobei als Ausgleichungsmittel vorzüglich das Geld dient. Wenn daher der Preis den Werth der Waare, oder der Werth der Waare den gegebenen Preis übersteigt, so wird die Rechtsgleichheit zwischen Käufer und Verkäufer gestört. Darum ist es im Allgemeinen eine Ungerechtigkeit, eine Sache über ihren Werth zu verkaufen, oder unter demselben durch Kauf an sich zu bringen. Nur besondere Umstände könnten eine andere Handlungsweise rechtfertigen. Wenn das Bedürfniß auf der einen Seite sehr groß wäre, während man auf der andern Seite die Sache schwer entbehrt: so ist nicht bloß auf den zu verkaufenden Gegenstand, sondern auch auf den Nachtheil zu sehen, welcher dem Verkäufer in Folge des Verkaufes seiner Sache zugeht. In diesem Falle mag die Sache um einen höheren Preis verkauft werden, als ihr an sich zukommt, wenn dies nur um den Preis geschieht, den sie für den Käufer hat. Sollte dagegen die Sache dem Käufer besonders nützlich seyn, könnte aber der Verkäufer dieselbe ohne eigenen Nachtheil entbehren, so dürfte sie nicht über den Preis verkauft werden, denn der Nutzen, welcher dem Andern zuwächst, kömmt nicht vom Verkäufer, sondern hat seinen Grund in der Lage des Käufers. Für einen zu erleidenden Schaden darf der Verkäufer allerdings Ersatz ansprechen, aber das, was nicht sein ist, darf er nicht an Andere verkaufen. Indessen mag derjenige, welcher aus einem solchen Kaufe besonderen Nutzen zieht, freiwillig dem Verkäufer etwas mehr geben. Die gute Sitte verlangt es von ihm. Man wende übrigens gegen das Gesagte nicht ein, daß die menschlichen Gesetze nur dann auf Restitution dringen, wenn beim Kauf und Verkauf der rechtmäßige Preis über die Hälfte überschritten wird. Die menschlichen Gesetze werden nicht für tugendhafte Menschen allein, sondern auch für Solche gegeben, die es nicht sind. Dieselben können daher nicht Alles verbieten, was wider die Tugend ist, sondern müssen sich auf das beschränken, was das gemeinsame Zusammenleben der Menschen unmöglich machen würde. Das Uebrige müssen sie gewähren lassen, nicht als billigten sie dasselbe, sondern sie lassen es eben nur ungestraft. Das göttliche Gesetz dagegen läßt nichts ungeahndet, was wider die Tugend ist, also auch nicht die Störung der Rechtsgleichheit in Handel und Wandel. Darum soll jede bedeutendere Benachtheiligung Anderer in diesem Punkte vermieden werden. Ein unbedeutender Aufschlag oder Abgang indessen würde diese Rechtsgleichheit nicht immer aufheben, da häufig der Preis der Waare nicht genau bestimmt ist, sondern von einer gewissen an sich unbestimmten Werthschätzung abzuhängen pflegt.

Ungerechtigkeit würde derjenige begehen, welcher, den Irrthum des Käufers benützend, eine alterirte oder specifisch verschiedene Sache für eine andere z. B. eine künstlich erzeugte gold- oder silberähnliche Substanz für wirkliches Gold oder Silber verkaufen würde, vor welcher Handlungsweise schon das A. T. warnt, wenn da Einigen der Vorwurf gemacht wird: Argentum tuum versum est in scoriam; vinum tuum mixtum est aqua. Isai. I. Ein ungerechter Mensch ist auch derjenige, welcher durch zu kleines Maß oder Gewicht Andere in Bezug auf die Quantität der verkauften Waare wissentlich hintergeht und somit gegen das göttliche Verbot handelt: Non habebis in sacculo diversa pondera, majus et minus, nec erit in domo tua modius major et minor.... Abominatur enim Dominus eum, qui facit haec et aversatur omnem injustitiam. Deut. XXV. Ungerechtigkeit kann auch begangen werden in Bezug auf die Qualität der Sache, wenn z. B. Jemand ein krankes Thier wissentlich für ein gesundes verkauft. Was übrigens von dem Verkäufer, das gilt auch von dem Käufer. Dieser darf nicht etwa die Unkenntniß seines Mitbruders in Bezug auf den wahren Werth seiner Sache benützen, um dieselbe unter dem Preise an sich zu bringen. In allen bisher genannten Fällen ist, wenn eine Uebervortheilung wirklich statt gehabt hat, Verpflichtung zur Restitution vorhanden. Sollte aber ohne Wissen des Verkäufers die verkaufte Sache einen der oben erwähnten Defekte an sich haben, oder ohne Wissen des Käufers höher im Werthe stehen, als sie gekauft wird: so wäre die begangene Ungerechtigkeit allerdings keine formelle, sondern nur eine materielle, somit nicht zuzurechnende und daher auch nicht zur Restitution verpflichtende. Indessen tritt die Restitutionspflicht doch wenigstens in dem Augenblicke ein, in welchem das aus Irrthum begangene Unrecht zum Bewußtseyn kömmt.

Offene, von selbst sich darstellende Fehler, welche eine zum Verkaufe ausgebotene Sache an sich hat, braucht der Verkäufer nicht anzugeben, wenn er nur wegen eines solchen Fehlers in entsprechender Weise den Preis herabsetzt. Denn der Käufer kann ja in einem solchen Falle den Defekt selbst erkennen, weßwegen ich mich ihm mit meinem Rathe und meiner Hilfleistung nicht aufzudringen brauche, wenn ich nicht etwa, weil mir für ihn zu sorgen besonders obliegt, ausnahmsweise eine specielle Verbindlichkeit gegen ihn habe. Ueberdieß ist eine Sache, die etwa einen oder den andern Fehler an sich hat, deßwegen noch nicht ganz und gar und in jeder Beziehung unnütz. Dasselbe gilt selbst auch für den Fall, daß der Fehler ein geheimer ist, wenn nur der Preis dem wahren Werthe der Sache angemessen ist, und die gekaufte Sache dem Käufer keinen Nachtheil und keine Gefahr bringt. Ist aber letzteres der Fall, würde nemlich der Kauf dem Käufer Schaden bereiten, weil in Rücksicht auf den Fehler, welchen die

Sache an sich hat, der Preis nicht gemindert wird, oder würde der Kauf ihn mit Gefahr bedrohen, weil derselbe sich in Folge eines solchen Fehlers im Gebrauche der gekauften Sache gehemmt sehen oder der Gebrauch derselben ihm selbst schädlich seyn würde, wie wenn er z. B. ein ruinoses Haus für ein solides, ungesunde Nahrung für gesunde kaufen würde: so würde die Verschweigung des geheimen Fehlers einer Sache unsittlich seyn, denn es ist Sünde, Andern Gefahr und Nachtheil zu bereiten.

Derjenige, welcher beim Kauf und Verkauf einzig den zu machenden Gewinn sucht, dessen Streben ist nicht auf einen nothwendigen und sittlichen Zweck gerichtet. Denn das Bedürfniß verlangt nur Austausch, und zwar gewinnlosen Austausch der Sachen oder ihres Aequivalentes, des Geldes. Indessen kann das, was an sich nicht gerade nothwendig und gut, aber auch nicht böse ist, doch auf einen nothwendigen, sittlichen Zweck bezogen werden. Dies ist der Fall, wenn beim Handel mäßiger Gewinn gesucht wird, um z. B. die eigene Familie ernähren, um Arme unterstützen, um der Communität dienen zu können ꝛc. In diesen Fällen wird der Gewinn nicht als Zweck, sondern als Lohn gehabter Mühewaltung erstrebt.

Für geliehenes Geld Etwas (sey es nun wieder Geld oder eine um Geld schätzbare Sache) annehmen, ist an sich unsittlich. Denn in diesem Falle würde das verkauft, was nicht ist, wodurch offenbar eine rechtswidrige Ungleichheit hervorgerufen würde. Das Geld nemlich gehört zu den Dingen, deren ordentlicher und natürlicher Gebrauch ihren Verbrauch einschließt. Wer Wein zum Trinken, Getreide zur Speise gebraucht, der verbraucht beides. So gibt auch derjenige das Geld aus, der es gebraucht. Darum kann man bei solchen Dingen den Gebrauch nicht von der Sache trennen. Wem daher der Gebrauch derselben zugestanden wird, der erhält hiemit auch die Sache selbst, er wird Herr derselben. Beim Mutuum wird das Dominium von Einem auf den Andern übergetragen. Wie daher derjenige, welcher gesondert den Wein und gesondert den Gebrauch des Weines verkaufen wollte, denselben zweimal oder vielmehr das zu verkaufen beabsichtigen würde, was nicht ist, also Ungerechtigkeit beginge; wie es dieselbe Bewandtniß hätte, wenn Einer Wein oder Getreide ausleihen und dabei doppelten Ersatz ansprechen würde, einen für die Sache und einen zweiten für den Gebrauch derselben: in gleicher Weise würde derjenige ungerecht handeln, welcher für den Gebrauch des geliehenen Geldes Etwas verlangen und so Wucher treiben würde. [1]) Wird im A. T. den Juden erlaubt, von

---

[1]) In 3 Sentent. dist. XXXVII. q. 1. a. 6. wird ein besonderer Nachdruck darauf gelegt, daß das Geld keine nutzbringende Sache sey: Omnes aliae res ex seipsis habent aliquam utilitatem, pecunia autem non, sed ex mensura utilitatis

Auswärtigen Zins zu nehmen, Deut. XXIII, so ist dieß nur zur Vermeidung eines größeren Uebels geschehen, nemlich damit die Juden nicht etwa aus Habsucht gegen die eigenen Brüder Wucher sich erlauben möchten. [1]) Im N. B. aber insbesondere haben sich alle Menschen als Brüder unter einander zu betrachten. Das menschliche Gesetz gestattet zwar auch die Annahme von Zins. Allein dasselbe kann nicht alles Unsittliche verbieten, da es das Beste der ganzen Communität, die nicht nur vollkommene, sondern auch unvollkommene Menschen in sich schließt, im Auge haben muß. Es will nur, die Annahme des Zinses gestattend, aber deßwegen nicht billigend, dem Nutzen der großen Masse nicht hemmend in den Weg treten. Zwar wird der Zins freiwillig, jedoch nicht schlechthin freiwillig gegeben, denn die Nothwendigkeit, Etwas als Darlehen zu nehmen, treibt zur Annahme der Verbindlichkeit, dafür etwas zu verabreichen. Auch etwa mit dem Gelde zu machender Gewinn berechtigt denjenigen, welcher ein Mutuum gibt, nicht, dafür etwas zu fordern, denn er würde auch in diesem Falle verkaufen, was noch nicht ist, und in Bezug auf dessen Erlangung er noch auf vielfache Hindernisse stoßen könnte. Wird etwa ein Unterpfand für die geliehene Sache gegeben, so muß der aus dem Gebrauch desselben gezogene Nutzen von der Hauptsumme im Falle der Restitution abgezogen werden, es müßte nur seyn, daß es eine Sache z. B. ein Buch wäre, deren Gebrauch nicht in Anschlag gebracht zu werden pflegt. Wenn daher Christus sagt: Date mutuum, nihil inde sperantes, Luc. VI, so hat er zwar einen Rath ge-

---

aliarum rerum. Et ideo pecuniae usus non habet mensuram utilitatis ex ipsa pecunia, sed ex rebus, quae per pecuniam mensurantur secundum differentiam ejus, qui pecuniam ad res transmutat. Unde accipere majorem pecuniam pro minori, nihil aliud videtur, quam diversificare mensuram in accipiendo et dando, quod manifeste iniquitatem continet. Es leuchtet ein, daß den Zeitverhältnissen hier ein großer Einfluß zuerkannt werden muß.

[1]) Früher hatte Thomas l. c. einen anderen Grund angegeben: Permissum fuit eis usuris et quibuscunque exactionibus extorquere ab injuste possidentibus, quod eis juste debebatur. Auf solche unstatthafte Beweisführung sieht sich derjenige hingetrieben, der die absolute Unzulässigkeit des Zinsvertrages behauptet. Derjenige dagegen, welcher zwar den Wucher verdammt, die Annahme von Zinsen aber im Allgemeinen für erlaubt hält, erklärt sich einfach jenes gesetzlich gestattete, ungleiche Verhalten gegen Fremde und Einheimische aus der allbekannten Unveräußerlichkeit des Grundeigenthums bei den Juden, welche Garantien darbot, die bei Auswärtigen, welche ihr liegendes Habe für immer veräußern konnten, nicht zu finden waren. Im Uebrigen steht das mosaische Gesetz vorherrschend auf Seite des unbeweglichen, nicht beweglichen Eigenthums, weil durch letzteres Industrie und Handel und somit der Verkehr mit Auswärtigen befördert wird, welcher für die Juden in religiöser Beziehung, nach dem Zeugnisse der Geschichte, immer mit Gefahr verbunden war.

geben in Bezug auf das Darlehen selbst, da nicht immer eine Verpflichtung dazu besteht. Dieß aber, daß wegen des Mutuums nichts angenommen werden soll, ist kein Rath, sondern ein Gebot. [1])

Von den mit der Gerechtigkeit verbundenen Tugenden.

Die Gerechtigkeit hat ihre wesentlichen Theile, welche in der Formel sich aussprechen: Meide das Böse und thue das Gute. Denn Beides gehört zu einem vollkommenen Act der Gerechtigkeit, der ein Gleichheitsverhältniß zwischen uns und Andern herstellen soll, nemlich dadurch, daß man dem Nächsten zu Theil werden läßt, was man ihm schuldig ist, also durch Gutesthun, und weiterhin dadurch, daß man das einmal hergestellte richtige Verhältniß bewahrt, was geschieht, wenn man sich von Beschädigung des Nächsten enthält d. h. das Böse meidet. Außer diesen wesentlichen Bestandtheilen hat aber die Gerechtigkeit auch noch bloß potentielle. Man versteht unter letzteren einen Kreis von Tugenden, die zumeist mit der Gerechtigkeit verbunden zu seyn pflegen.

---

[1]) So spricht sich also der heil. Thomas entschieden gegen den Zinsvertrag aus. Indessen finden wir bei ihm doch einige Aeußerungen, welche auf eine Hinneigung zur mildern Beurtheilung dieses Vertrages schließen lassen. In Bezug auf den oben angeführten Ausspruch Christi bei Luc. VI. bemerkt er, daß er doch auch in seiner Totalität als ein bloßer Rath aufgefaßt werden könne, nemlich den Pharisäern gegenüber, welche Zins zu nehmen für erlaubt hielten, oder es sey wohl in jener Stelle gar nicht vom Wucher die Rede, sondern bloß ausgesprochen, daß wir, wie überhaupt, so auch wegen eines Mutuums nicht unsere Hoffnung auf Menschen setzen sollen. Der heil. Thomas hält es auch für erlaubt, freiwillig Angebotenes anzunehmen, ja eine Gabe des Wohlwollens und der Freundschaft rücksichtlich des Mutuums sogar zu urgiren, sowie über einen Ersatz wegen etwa zu erleidenden Schadens vertragsmäßig überein zu kommen: Si accipiat aliquid hujusmodi (sc. pecuniam vel aliud, cujus pretium pecunia mensurari potest) non quasi exigens, nec quasi ex aliqua obligatione tacita vel expressa, sed sicut gratuitum donum, non peccat, quia etiam antequam pecuniam mutuasset, licite poterat aliquod donum gratis accipere, nec pejoris conditionis efficitur per hoc, quod mutuavit. Recompensationem vero eorum, quae pecunia non mensurantur, licet pro mutuo *exigere*, puta benevolentiam et amorem ejus, cui mutuatur, *vel aliquid hujusmodi*.... Si *munus* ab obsequio vel a linqua non quasi ex obligatione rei exhibeatur, sed ex benevolentia, quae sub aestimationem pecuniae non cadit, licet hoc accipere *et exigere* et expectare.... Ille, qui mutuum dat, potest absque peccato in pactum deducere cum eo, qui mutuum accipit, *recompensationem damni*, per quod subtrahitur sibi aliquid, quod debet habere. Hoc enim non est vendere usum pecuniae, sed damnum vitare. Et potest esse, quod accipiens mutuum, majus damnum evitet, quam dans incurrat. Unde accipiens mutuum cum sua utilitate

Bei diesen Tugenden ist entweder die Herstellung einer völligen Gleichheit unmöglich, wie bei der Religion (religio), da wir Gott nie geben können, was wir ihm schulden, der Pietät (pietas), insbesondere gegen die Eltern, deren Liebe gegen die Kinder so groß ist, daß sie bei diesen kein Aequivalent dafür findet, bei der Ehrfurcht (observantia), die sich immer für kleiner halten muß, als die Tugend, der man sie zollt; oder es ist bei diesen Tugenden die Verpflichtung keine legale, auf ein ausdrückliches Gesetz sich gründende, wie bei der Gerechtigkeit im strengen Sinne des Wortes, sondern eine moralische, aus dem Boden der Sittlichkeit erwachsende, wie bei der Aufrichtigkeit (veritas), welche sich und die Dinge so gibt, wie sie sind, der Dankbarkeit (gratia), welche das empfangene Gute zu er-

---

damnum alterius recompensat. 2. 2. q. 78. a. 2. Bemerkenswerth ist auch noch dies, daß Thomas sagt, es sey keine Restitutionspflicht in Bezug auf das durch Wucher Gewonnene vorhanden, wenn dasselbe eine Sache wäre, bei welcher, wie bei Geld, Wein, Getreide, der Gebrauch von der Sache nicht getrennt werden kann (also eine res fungibilis, wie die Schule sagt). Nur wenn diese Trennung möglich wäre, wie bei einem Hause, oder Acker, sey Restitution zu leisten. l. c. a. 3. Die Frage, ob man Geld auf Zinsen nehmen dürfe, beantwortet er gleichfalls bejahend: Quamquam nullatenus liceat quemquam ad mutuandum sub usuris inducere, ab eo tamen, qui hoc paratus est facere et exercet, mutuum sub usuris accipere licitum est, dummodo quis propter suae necessitatis subventionem hoc faciat. l. c. a. 4. Die Gründe, welche er für diese beiden Behauptungen angibt, sind freilich in dem Geiste gegeben, in welchem er die Unerlaubtheit des Zinsvertrages vertheidiget. Das Erwucherte, sagt er, ist keine Frucht der als Mutuum gegebenen Sache, sondern Etwas durch besondern Fleiß Erworbenes, daher keine Restitutionspflicht daran haftet. Gott, sagt er weiter, benützt auch das Böse zur Verwirklichung guter Zwecke. In gleicher Weise dürfe auch der Mensch von dem Wucher Gebrauch machen, um für seine Noth Abhilfe zu finden, also Geld auf Zinsen nehmen. Aber derlei Aeußerungen bringen doch ein gewisses Schwanken in seine Ansicht von der absoluten Unerlaubtheit des Zinsvertrages. In unseren Tagen kann die Frage, ob es erlaubt sey, Zins zu nehmen oder zu geben als durch die allgemeine Praxis und die wenigstens indirekte Zustimmung der Kirche entschieden betrachtet werden. Dem Oberhaupt der Kirche dedicirte oder wenigstens unter dessen Augen verbreitete Schriften, in welchen die Zulässigkeit des Zinsvertrages vertheidiget wird, haben keine Mißbilligung erfahren. Durch unsere Verhältnisse ist in der That das Geld eine res frugifera geworden. Nicht bloß Arme, sondern auch Vermögliche nehmen Geld auf Zinsen und machen damit in der Regel einen Gewinn, der bei weitem das übersteigt, was sie als Zins geben, so daß der Vertrag entschieden zu ihrem Vortheile ausschlägt, und hiemit die Gefahr der Unterdrückung der Armen als beseitigt erscheint, wenn die gestellten Forderungen die gesetzlich gezogenen Grenzen nicht durchbrechen. Im Uebrigen verweisen wir denjenigen, welcher die Anschauungsweise des heil. Thomas von dem eben besprochenen Gegenstande noch ausführlicher dargelegt sehen will, auf dessen Schrift: De usuris in communi et de usurarum contractibus. (opusc. 73.) Vgl. 2. 2. q. 57—78.

setzen sucht, der gerechten Rache (vindicatio), welche das Böse vergilt oder abwehrt, endlich bei der Freigebigkeit (liberalitas) und Freundlichkeit (affabilitas sive amicitia).

Diese beiden Momente, durch welche die eben erwähnten Tugenden sich von der Gerechtigkeit im strengen Sinne des Wortes unterscheiden, sind der Grund der Scheidung und somit der von den Erweisen und Erscheinungen dieser Tugend gesonderten Behandlung derselben.

Nachdem Thomas in solcher Weise den bloß rationellen Begriff der Gerechtigkeit, welcher selbst auch bei den heidnischen Autoren sich findet, im christlichen Geiste erweitert und hiemit die oben erwähnten Momente desselben dem Kreise des Fakultativen entrückt und in die Sphäre des eigentlich und streng Gebotenen eingetragen hat, beginnt er, von den mit der Gerechtigkeit möglicher Weise verbundenen Tugenden im Besondern zu sprechen.

Das lateinische Wort religio kann abgeleitet werden von relegere, was auf die stete Erinnerung an das Göttliche hinweist, daher diejenigen, welche ihr ganzes Leben dem Dienste Gottes gewidmet haben, Religiosen genannt werden; oder von re-eligere, welche Ableitung eine Andeutung enthält von der in der Religion liegenden Aufforderung, daß der Mensch Gott, von dem er durch die Sünde abgefallen ist, wieder erwählen soll; oder von religare, da die Religion den Menschen mit Gott verbindet. Im Allgemeinen, man mag nun was immer für eine von diesen Ableitungen des Wortes annehmen, bezeichnet Religion eine gewisse Beziehung zu Gott, mit welchem, als dem ewig sich gleich bleibenden Princip, wir uns verbinden, den wir, da er der letzte Zweck ist, stets in der Erinnerung haben und, wenn wir ihn sündigend verlassen haben, durch Glauben und das Bekenntniß des Glaubens wieder zu gewinnen uns bestreben sollen. Der unmittelbare und eigenthümliche Act der Religion aber ist die Uebung des Gott gebührenden Cultus und der Erweis der ihm zukommenden Ehrfurcht. Außer den unmittelbaren, hat sie jedoch auch ihre mittelbaren Acte, die sie mittels der unter ihrer Herrschaft stehenden Tugenden hervorruft, so z. B. ruft sie durch das Erbarmen die Sorge für Wittwen und Waisen hervor, durch die Tugend der Selbstbeherrschung die Reinbewahrung von der Befleckung der Welt. Aus diesem Grunde wird Beides von dem hl. Jakobus c. I. 27 als reine, unbefleckte Religion vor Gott und dem Vater bezeichnet.[1])

[1]) Diejenigen also, welche glauben, daß sie sich durch einiges Almosen, wegen dessen sie sich vielleicht nicht einen einzigen ihrer gewöhnlichen Genüsse versagen, nicht das Geringste von ihrer Behaglichkeit aufgeben, von den unmittelbaren und eigentlichen Religionsacten, dem Cult, der Verehrung und Anbetung Gottes loskaufen können,

Die Verpflichtung zur Religion resp. Gottesverehrung ist eine natürliche; nur die Art und Weise der Erfüllung dieser Pflicht beruht auf positiven, göttlichen oder menschlichen Gesetzen. [1])

Ist es überhaupt etwas Gutes, Jemandem das, was man ihm schuldig ist, zu Theil werden zu lassen, so muß es auch etwas Gutes, Tugend seyn, wenn das Geschöpf, die richtige, untergeordnete Stellung zu Gott annehmend, dem höchsten Wesen die Ehre und den Cult erweist, welchen es demselben zu erweisen verpflichtet ist. Die Einheit dieser Tugend aber erhellt aus der Einheit Gottes, auf den die Religion gerichtet ist, und zwar aus Einem Grunde, nemlich weil dieser der Urheber und Beherrscher aller Dinge ist, so daß also die vielen Acte, in welchen die Religion sich ausspricht, indem der Religiöse Gott verehrt, ihm dient, ihm Gelobungen macht und Opfer darbringt, zu ihm betet ꝛc. zuletzt alle in dem Einen Acte der Ehrfurcht und Huldigung gegen denjenigen centriren, der sich selbst als Vater (dem die Erzeugung und die Herrschaft zukömmt) bezeichnet und als solcher seine Ehre einfordert, wenn er spricht: Si ego pater, ubi est honor meus? Malach. I. Die Verschiedenheit aber der Tugend der Religion von den übrigen Tugenden erhellt schon daraus, daß die Gott zu erweisende Ehre eine besondere ist, weil die Unendlichkeit des göttlichen Wesens eine andere Ehre verlangt, als sie geschöpfliche Wesen ansprechen können. Von den theologischen Tugenden insbesondere unterscheidet sich die Tugend der Religion dadurch, daß Gott nicht, wie es bei jenen der Fall ist, ihr Object (dieß ist der Gott dargebrachte Cult), sondern vielmehr ihr Ziel ist, denn Gott ist es, dem der Cult dargebracht wird, woraus folgt, daß die Religion eine moralische Tugend ist, die nicht, wie die theologische unmittelbar auf den Endzweck, sondern auf das gerichtet ist, was auf die Erlangung des letzten Zweckes abzielt. Wenn daher auch die theologischen Tugenden in einem ursächlichen Verhältnisse zur Uebung

---

sind in großem Irrthume befangen. Sie unterlassen nicht nur Etwas durchaus Nothwendiges, sondern setzen sich auch der größten Gefahr aus, daß ihre secundären Religions-Acte, ihr sogenanntes anständiges Leben, ihre Wohlthätigkeit und Bruderliebe desjenigen beraubt wird, was denselben vor Gottes Augen allein einen wahren Werth geben kann, nemlich der ununterbrochenen Heiligung ihrer Thätigkeit durch die stete Beziehung auf Gott und den fortdauernden Verkehr mit ihm. Den innigen Zusammenhang der unmittelbaren Religionsacte mit den mittelbaren beweist die Geschichte und die tägliche Erfahrung. Wo wahre Gottesverehrung ist, da findet man auch die Uebung jeglicher Tugend, wo es aber an jener gebricht, da ist es auch um diese nicht gut bestellt.

[1]) De dictamine rationis naturalis est, quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini vel humani. 2. 2. q. 81. a. 2.

der Religion stehen, weßwegen der heil. Augustin sagt, daß Gott durch Glaube, Hoffnung und Liebe verehrt werde: so fallen doch deßwegen beide nicht als identisch zusammen.

Die Gottesverehrung hat eine innere und eine äußere Seite, wie der Psalmist es ausspricht, wenn er singt: Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum. Ps. LXXXIII. Wir verehren Gott nicht um seinetwillen, denn Gott ist aus sich selbst voll der Herrlichkeit. Das Geschöpf kann derselben nichts beilegen. Wir verehren Gott um unser selbst willen, um nemlich durch Unterordnung unter ihn unsere normale Stellung zu erlangen und so mit dem höchsten Wesen in Verbindung zu treten. Der menschliche Geist aber bedarf, um mit Gott sich verbinden zu können, der Vermittlung des Sinnlichen. Rom. I. Darum sind bei dem Gottesdienste gewisse äußere Elemente nothwendig, damit dadurch der menschliche Geist zu geistigen, mit Gott verbindenden Acten erregt werde. Die innern Acte erscheinen daher bei der Religion zwar immer als die Hauptsache und als etwas an sich derselben Angehöriges, weßwegen der Heiland auffordert, Gott, der Geist ist, im Geiste und in der Wahrheit anzubeten. Joh. IV. Indessen entsprechen doch die äußern Religionsacte der sinnlichen Natur des Menschen und stehen mit den innern geistigen Acten, als deren Zeichen und Erregungsmittel, in Beziehung und nächstem Zusammenhang, sind also, wenn auch als secundär zu betrachten, doch an sich nicht verwerflich.[1])

Zu den innern Religionsacten gehört die Andacht (devotio). Bei den Heiden nannte man diejenigen devot, welche sich selbst den Göttern zum

---

[1]) Cf. contr. Gent. III. c. 119: Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum excitent, sed quibus *seipsos provocent* in divina, sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores et cantus, quae non fiunt quasi Deus his indigeat, qui omnia novit, et cujus voluntas est immutabilis; et affectum mentis et etiam motum corporis non propter se acceptat, sed *propter nos facimus*, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum et affectio accendatur, simul etiam *per hoc Deum profitemur animae et corporis auctorem*, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus. Propter hoc non est mirum, si haeretici, qui corporis nostri Deum esse auctorem negant, hujusmodi corporalia obsequia Deo fieri reprehendunt. In quo etiam apparet, quod se homines esse non meminerunt etc. Was insbesondere die Kniebeugung anbelangt, so bezeichnet der heil. Thomas dieselbe als einen Act der Demuth, die eines der Haupterfordernisse bei der Gottesverehrung ist: Est signum humilitatis propter duo 1) quia, qui genua flectit, quodammodo parvificat se et subjicit se ei, cui genua flectit. Unde per hujusmodi ostenditur recognitio propriae fragilitatis et parvitatis 2) quia in genu est fortitudo corporis. Quando ergo quis genua flectit, protestatur debilitatem suae virtutis. Et inde est, quod exteriora signa corporalia exhibentur Deo ad conversionem et exercitium spirituale animae interioris etc. Ad Ephes. III. lect. 4.

Tode für das Wohl Anderer weihten, wie solches Livius von den beiden Deciern berichtet. Die Devotion oder Andacht ist also ein Willensact, vermöge dessen der Mensch stets bereit und fertig ist, Alles zu thun, was auf den Dienst Gottes sich bezieht.

Die äußere Ursache der Andacht ist Gott durch seine Gnade. Die innere Ursache aber ist, weil die Devotion ein Willensact ist, welcher Erkenntniß voraussetzt, die Betrachtung, und zwar die Betrachtung der göttlichen Güte und Wohlthätigkeit, welche ihrer Natur nach Liebe, die nächste Ursache der Devotion, erzeugt, sowie die Betrachtung der eigenen Mangelhaftigkeit, welche den Hochmuth ausschließt und somit den Menschen zur Unterordnung unter Gott vorbereitet, (worin das Wesen des Gottesdienstes besteht). Besonders ist die der Menschheit Christi zugewendete Betrachtung das Mittel, die Devotion zu fördern, denn dadurch wird nicht nur die Kenntniß des Göttlichen dem Menschen erleichtert, sondern auch durch das Medium der Sinnlichkeit hindurch die Liebe auf eine besondere, der Schwäche des menschlichen Geistes entsprechende Weise angeregt, weßwegen es in der auf die Menschwerdung Christi sich beziehenden Präfation heißt: Ut, dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur. Eben darum, weil nicht die Betrachtung des Höchsten gleichsam in der Gottheit, also auch keine besondere Kenntniß und Wissenschaft erforderlich ist, damit die Devotion Boden gewinne, findet sie sich nicht selten bei ganz einfachen Menschen, so wie bei dem weiblichen Geschlechte, welchem eben vielleicht der Abgang umfassenderen Wissens, welches sie stolz machen könnte, die Hingabe an den Dienst Gottes erleichtert. Uebrigens wird das Gefühl des Andächtigen von Freude zu Trauer und von der Trauer zur Freude sich wenden. Die Betrachtung der göttlichen Güte wird Lust hervorrufen nach dem Worte des Psalmisten: Memor fui Dei et delectatus sum. Ps. LXXVI. Das Bewußtseyn aber, noch nicht vollkommen an dem höchsten Gute Antheil zu haben, wird vielleicht zur Trauer stimmen, wie dieß bei dem Psalmisten der Fall war, da er spricht: Sitivit anima mea ad Deum vivum .... Fuerunt mihi lacrymae meae panes. Ps. XLI. Wendet sich aber die Betrachtung dem eigenen Ich zu, so ist die Erwägung der eigenen Unvollkommenheit ganz geeignet, Trauer zu erzeugen, die aber alsbald in Freude sich verwandelt, wenn ein Strahl der Hoffnung auf die göttliche Hilfeleistung in die betrübte Seele fällt. Darum können die Thränen, welche die Andacht vergießt, eben sowohl Thränen der Freude, als Thränen des Schmerzes seyn, da der Schöpfer dieses Eine Zeichen gegeben hat, um damit beiderlei Gefühle äußerlich kund zu geben.

Zu den Religionsacten gehört auch das Gebet, wodurch der Mensch Gott verehrt und sich ihm unterordnet, indem er betend nicht nur Gott

als die Quelle alles Guten, das er wünscht und erwartet, anerkennt, sondern auch zugleich ihm gleichsam seine eigene Persönlichkeit als Opfer darbringt. [1])

Das Gebet als Bitte gefaßt, wurzelt nicht im Begehrungs-, sondern im Erkenntniß-Vermögen. Zu der Erkenntniß dieser Wahrheit führt schon die Etymologie des Wortes Gebet, oratio. Denn orare ist so viel als dicere. Das Sprechen aber ist Sache der Intelligenz. Oratio ist gleich oris ratio, wobei freilich nicht an die bloß erfassende, speculative, sondern an die verursachende, praktische Vernunft zu denken ist, jedoch so, daß dieselbe nicht als vollkommene, eine gewisse Wirkung nothwendig hervorbringende, sondern als unvollkommene, nur einen gewissen Erfolg vorbereitende Ursache begriffen wird, da Gott, an welchen das Gebet gerichtet wird, nicht etwa als fügsames Werkzeug der menschlichen Wünsche unter, sondern vielmehr herrschend über den Menschen steht. Wenn es daher auch heißt, daß Gott auf das Verlangen der Menschen achte, Ps. IX, so ist damit das Gebet nicht als ein Act des Begehrungsvermögens, sondern nur als Organ, als Dolmetscher des menschlichen Begehrens bezeichnet. Indessen steht dasselbe doch mit dem Begehrungs-Vermögen im innigsten Zusammenhange, da der Wille, sowie die übrigen Fähigkeiten, so auch das Erkenntnißvermögen zum Acte erregt.

Die Nothwendigkeit und Nützlichkeit des (Bitt-) Gebetes könnte nur derjenige in Abrede stellen, der die Wirklichkeit der göttlichen Vorsehung läugnet, oder dieselbe zum starren, eisernen Gesetz der Nothwendigkeit macht, oder eine unveränderliche Verflechtung der Ursachen annimmt, oder etwa fürchtet, daß durch die Wirksamkeit der menschlichen Bitten in das göttliche Wesen selbst Wechsel und Wandel hineinkommen möchte.

---

[1]) Es ist in dem Folgenden vorzugsweise nur von Einer Art des Gebetes die Rede, nemlich vom Bitt-Gebete. Cf. in 4 Senten. dist. XV. q. 4. a. 1: Oratio dicitur quasi oris ratio. Unde ex suo nomine oratio significat expressionem alicujus actus rationis per effectum oris. Habet autem ratio duos actus etiam secundum quod est speculativa 1) componere et dividere et iste actus rationis exprimitur ore per orationem, 2) discurrere de uno in aliud innotescendi causa, et secundum hoc similiter oratio quaedam dicitur. Et quia sermones rhetorici, qui conciones dicuntur, continent argumentationes ad persuadendum accomodatas, inde est, quod etiam orationes dicuntur et rhetores oratores. Et quia orationes istae praecipue quantum ad genus causarum, quod judiciale dicitur, ordinantur ad hoc, quod aliquid a judice petamus, unde et in jure advocationes postulationes dicuntur: ideo translatum est ulterius hoc nomen ad significandam *petitionem*, quam Deo aliquis facit, velut judici, qui habet curam nostrorum actuum, et sic diffinit Damasc. orationem: Oratio est petitio decentium a Deo. Sic enim loquimur hic de oratione etc.

Dagegen haben wir die evangelische Mahnung: Petite et accipietis, Mt. VII. Oportet semper orare et non deficere, Luc. VIII, und wir haben alle Ursache, fest zu glauben, daß die Befolgung dieser Aufforderung uns sicher mitten zwischen den beiden Extremen, von denen Eines Alles unter das Gesetz der Nothwendigkeit stellt, das Andere aber das göttliche Walten als veränderlich und wechselnd darstellt, hindurch führen werde. Die göttliche Vorsehung bestimmt (von Ewigkeit her) nicht nur die Wirkungen, sondern auch die Ursachen, aus welchen, und die Ordnung, in welcher sie eintreten sollen. Als Ursachen muß man aber auch die menschlichen Handlungen gelten lassen. Daher müssen die Menschen Etwas thun, nicht, um durch ihre Handlungen die göttlichen Fügungen abzuändern, sondern um durch dieselben gewisse Wirkungen in der von Gott bestimmten Ordnung hervorzubringen. Was also bei den natürlichen Ursachen, das geschieht auch beim Gebete. Wir beten nicht deßwegen, um die göttlichen Anordnungen umzustoßen, sondern um das zu erlangen, was, nach göttlicher Bestimmung, durch unser Gebet sich erfüllen soll, so daß also, wie der hl. Gregorius sagt, die Menschen verdienen mögen, durch ihr Flehen das zu erhalten, was der allmächtige Gott ihnen (unter dieser Voraussetzung) zu geben von Ewigkeit her beschlossen hat.[1]) Sagt man aber etwa dem Betenden: Der himmlische Vater kennt deine Bedürfnisse, Mt. VI. 8, warum betest du? so wird er erwidern: Ich bete nicht, um Gott meine Bedürfnisse kund zu thun, sondern,

---

[1]) Cf. contr. Gent. III. c. 95, wo es unter Anderm heißt: Non ad hoc oratio ad Deum funditur, ut aeterna providentiae dispositio immutetur (hoc enim impossibile est), sed ut aliquis aliud, quod desiderat, assequatur a Deo. Piis enim desideriis rationalis creaturae conveniens est, quod Deus assentiat, non tamquam desideria nostra moveant immobilem Deum, sed ex sua bonitate procedit, ut convenienter desiderata perficiat. Quum enim omnia naturaliter bonum desiderent, ad supereminentiam autem divinae bonitatis pertineat, quod esse et bene esse omnibus ordine quodam distribuat, consequens est, ut secundum suam bonitatem desideria pia, quae per orationem explicantur, adimpleat. Gott um Etwas bitten heißt also nicht so viel, als ihn von sich abhängig machen, den Schöpfer dem Geschöpfe unterordnen wollen. Wenn Jemand flehend an Gott sich wendet und dabei unendlich mehr auf Gottes Güte und Erbarmen, als auf den Werth seines Bittgebetes rechnet, wie kann man von einem Solchen sagen, daß er gewissermaßen die Stellung des Stärkeren einnehme, da doch sonst nirgends das Bewußtseyn des Rechtes und der Kraft die demüthige Form der Bitte zu wählen pflegt? In der Bitte liegt jedenfalls das Bekenntniß, daß derjenige, an welchen dieselbe gerichtet ist, das Verlangte geben, aber auch verweigern kann. L. c. 96 unterscheidet der heil. Thomas zwischen einer universellen und partikularen Ordnung, wovon die erstere unveränderlich, die zweite dagegen veränderlich ist: Cum omnes effectus ordinem adinvicem habeant secundum quod in una causa conveniunt, oportet tanto communiorem ordinem esse, quanto

um mir lebendig bewußt zu werden, daß ich in meinen Nöthen zur göttlichen Hilfe meine Zuflucht nehmen muß. Sagt man ihm aber: Gott ist unendlich gütig, er wird dir ohne deine Bitte geben, was du nöthig hast, so wird seine Antwort seyn: Gott gibt Einiges nur denen, die betend sich an ihn wenden, und zwar um ihres eigenen Vortheils willen, damit sie nemlich vertrauensvoll stets zu ihm seine Zuflucht nehmen und ihn als die Quelle alles Guten erkennen mögen.

Man betet, um Gnade und einstige Verherrlichung zu erlangen. Diese aber gibt nur Gott: Gratiam et gloriam dabit Dominus. Ps. LXXXIII. Darum ist es zuletzt Gott allein, zu dem unser Gebet gerichtet seyn soll. An die Engel und Heiligen dürfen wir nur in der Absicht bittend uns wenden, damit um ihrer Verdienste und um ihrer Fürbitte willen unsere Gebete von Erfolg seyn möchten. Darum betet auch die Kirche zu Gott, daß er sich unser erbarmen möge, die Heiligen aber bittet sie, daß sie für uns Fürbitte einlegen möchten, so daß also der dabei geübte religiöse Cult nur auf Gott geht, den wir betend als die Quelle alles Guten bekennen. Indessen muß man die Anrufung der Fürbitte der Heiligen im Gebete gelten lassen und darf nicht etwa bedenklich fragen: Wie denn wohl die Heiligen von inneren, geistigen Vorgängen, welche bei dem Gebete vorkommen, Kunde haben können? Die Heiligen, welche Gottes Anschauung genießen, sind in und mit Gott, sie erhalten also in ihm und durch ihn Offenbarungen, und am gewissesten in Bezug auf Dinge, die sie zunächst angehen, also auch in Bezug auf die an sie gerichteten Bitten. Diese höhere Mittheilung setzen wir aber nur bei den zur Anschauung Gottes gelangten Heiligen voraus. Dies ist die Ursache, warum wir solche, die im Reinigungsorte sind, nicht um ihre Fürsprache anflehen, so wie wir auch Lebende nicht betend, sondern nur in einfacher Rede mit ihnen verkehrend, um ihre Fürbitte bei Gott angehen.

---

universalior est causa. Unde ab universali causa, quae Deus est, ordo proveniens necesse est, quod omnia complectatur. Nihil igitur prohibet, aliquem particularem ordinem vel per orationem vel per aliquem alium modum immutari; est enim extra illum ordinem aliquid, quod possit ipsum immutare..... Quodsi aliis causis immobilitas divini ordinis effectus non subtrahit, neque orationum efficaciam tollit. Man darf also nicht mit den Stoikern sagen, das Bittgebet sey unnütz. Valent igitur orationes *non quasi ordinem aeternae dispositionis immutantes, sed quasi sub tali ordine etiam ipsae existentes.* Nihil autem prohibet per orationum efficaciam aliquem particularem ordinem alicujus inferioris causae immutari, Deo faciente, qui omnes supergreditur causas. Die universelle Ordnung ist also eine unveränderliche (weil unbedingte), die particulare dagegen eine veränderliche (weil bedingte); Gott aber ist und bleibt der Herr seiner Geschöpfe und alles dessen, was in seiner Schöpfung geschieht, und ist nicht ihr Sklave.

Sokrates war, wie M. Valerius berichtet, der Ansicht, man dürfe die unsterblichen Götter nur im Allgemeinen bitten, uns Gutes zu Theil werden zu lassen, da nur diese selbst wüßten, was uns wahrhaft nützlich ist, wir entgegen häufig das ersehnten, was wir besser nicht erlangen würden. Diese Ansicht ist in gewisser Beziehung wahr, nemlich in Bezug auf dasjenige, wovon der Mensch einen guten und einen schlechten Gebrauch machen, was also möglicher Weise ihm auch schädlich seyn kann. Reichthum hat schon Vielen Verderben gebracht, Ehre nicht Wenige zu Grunde gerichtet, was auch von der Erlangung der Herrschaft, von glänzenden Verbindungen und ähnlichen Dingen gilt. Daraus folgt aber nur soviel, daß man Gott um das Zeitliche nur bedingt bitten dürfe, nemlich insoferne, als dasselbe ein Mittel ist, um das höchste Ziel, die ewige Seligkeit, erlangen zu können, indem nemlich die zeitlichen Güter zur Erhaltung des irdischen Lebens nothwendig sind, somit auch als Bedingung der zum ewigen Leben hinführenden Tugend betrachtet werden müssen. Darum fordert uns auch der Heiland auf, zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit zu suchen, da das Uebrige sofort uns beigegeben würde, Mt. VI, indem er so das Zeitliche als das Untergeordnete bezeichnet, welches nicht als Zweck, sondern nur als Mittel zum Zwecke gesucht werden darf. Dagegen gibt es auch Güter, die der Mensch nicht mißbrauchen kann, die also auch keine Gefahr bringen können. Dahin gehört dasjenige, wodurch wir selig und der Seligkeit würdig werden. Um diese Güter nun darf man in bestimmter Weise und unbedingt beten. Darum betet der Psalmist ganz absolut: Ostende faciem tuam et salvi erimus, Ps. LXXIX. 20, und wiederum: Deduc me in semitam mandatorum tuorum, Ps. CXVIII. 33. Solche Bitten enthält auch das Gebet des Herrn, Mt. VI. Luc. XI. In Bezug auf diese göttlichen Gnadengeschenke ist nicht zu fürchten, daß da etwa der menschliche Wille mit dem göttlichen Willen in Widerspruch kommen möchte, vielmehr setzt das Verlangen nach denselben eine Gleichförmigkeit des menschlichen Willens mit dem göttlichen voraus, da es von Gott heißt, er wolle, daß alle Menschen selig werden. I Tim. II. [1])

Für Andere zu beten mahnt schon die Liebe, die nicht nur auf ihr eigenes, sondern auch auf das Wohl der Mitbrüder bedacht ist, sowie

---

[1]) Die Eigenschaften des Gebetes stellt der heil. Thomas in seiner „Expositio devotissima orationis dominicae," (opusc. 7.), kurz so zusammen: Debet esse oratio secura, ordinata et humilis, d. h. es muß gebetet werden mit Vertrauen, nur um Geeignetes, das Himmlische muß den Vorzug vor dem Irdischen, das Geistige vor dem Sinnlichen behaupten, es darf der Betende nicht auf die eigenen Kräfte bauen, sondern muß zuletzt Alles von Gott erwarten.

die ausdrückliche Aufforderung des Apostels: Orate pro invicem, ut salvemini. Jac. V. Christus hat uns auch beten gelehrt, nicht „mein", sondern „unser Vater", nicht, „gib mir", sondern „gib uns." Denn der Lehrer der Einheit wollte nicht, wie der heil. Cyprianus sagt, daß man für sich allein, sondern daß Jeder für Alle bete, da auch Er Alle in sich allein getragen hat. Sollte auch die Fürbitte Andern nutzlos seyn, weil sie der Wirkung des Gebetes ein Hinderniß entgegensetzen: so hat doch das Gebet immerhin einen Werth für den Betenden selbst, da dasselbe deßwegen nicht seiner Verdienstlichkeit beraubt wird. Da wir übrigens nicht wissen können, ob das Gebet der Fürbitte eine Wirkung haben werde, oder nicht, so dürfen wir Niemanden davon ausschließen. Für die Guten müssen wir beten, weil das Gebet Mehrerer bei Gott leichter Erhörung findet, Rom. XV, weil es zum Frommen Vieler geschieht, wenn Gott von Vielen für die den Gerechten erwiesenen Gnaden Dank gesagt wird, II Cor. I, und die Gerechten selbst darin ein Bewahrungsmittel vor Stolz haben, wenn sie nemlich erwägen, daß sie immerhin noch der Gebete der minder Vollkommenen bedürfen. Für die Sünder muß gebetet werden, damit sie sich bekehren. Ob sie zur Bekehrung und zur Seligkeit vorherbestimmt seyen oder nicht, das können wir nicht wissen, müssen es daher Gott anheimstellen. Auch die Feinde dürfen beim Gebete nicht ausgeschlossen werden, da wir die ausdrückliche Mahnung des Herrn haben: Orate pro persequentibus et calumniantibus vos. Mt. V. Zwar ist es (außerordentliche Fälle ausgenommen) in der Regel wenigstens nur eine Sache der Vollkommenheit, nicht der Nothwendigkeit, für dieselben speciell zu beten, sowie wir auch nur im Allgemeinen zur Feindesliebe verpflichtet sind, zur speciellen Liebe und Hilfeleistung aber nur insoferne, als wir bereit sein müssen, den Feinden im Falle der Noth beides angedeihen zu lassen. Allein bei den allgemeinen Gebeten, die wir für Andere verrichten, dürfen die Feinde nicht ausgeschlossen werden. Und dieß ist Sache der Pflicht. Man berufe sich dießfalls nicht auf Flüche, die in mehreren Stellen der heil. Schrift sich finden. Die in der heil. Schrift wider Feinde ausgesprochenen Flüche (Ps. VI) sind entweder Vorherverkündigungen des künftig Geschehenden, oder Anwünschungen zeitlicher Uebel, die von Gott zur Besserung über den Sünder verhängt werden mögen, oder es sind Gebete, welche nicht wider die Menschen, sondern wider das Reich der Sünde gerichtet sind, oft sind es auch Aussprüche des mit der göttlichen Gerechtigkeit in Bezug auf die Verdammung hartnäckiger Sünder geeinten Willens.

Der beste Dolmetscher unseres Verlangens ist das Gebet, welches der Herr selbst uns gelehrt hat. Dieses Gebet verrichtend beten wir in rechter Weise. Die Eingangsworte „Vater unser" stimmen zum zuversichtlichen Vertrauen, so daß wir alsbald bittend zu Gott uns zu

halten wagen. Sofort wendet das Gebet dem Höchsten, dem Endzwecke, Gott, sich zu, dessen Verherrlichung gewünscht wird mit den Worten: „Geheiliget werde deine Name." Die Sehnsucht, an dieser Herrlichkeit Antheil zu haben, spricht weiter: „Zukomme uns dein Reich." Von dem Zwecke wendet sich das bittende Flehen zu den Mitteln, die zum Zwecke führen. Es wünscht das Verdienst des Gehorsames: „Deine Wille geschehe, wie im Himmel, so auch auf Erden;" es verlangt das sakramentalische und das irdische Brod: „Unser tägliches Brod gib uns heute." Es können aber dem menschlichen Ringen nach der Erreichung des Zieles sich Hindernisse in den Weg stellen, die Sünde, die Versuchung, die Uebel dieses vom göttlichen Fluche getroffenen Lebens überhaupt, weßwegen die Bitten sich anschließen: „Vergib uns unsere Schulden, führe uns nicht in Versuchung, erlöse uns vom Uebel." Die ersten drei Bitten werden ihre volle Erfüllung jenseits finden; die letzten vier sind auf die Bedürfnisse des gegenwärtigen Lebens gerichtet. [1])

Was die weiteren Eigenschaften des Gebetes anbelangt, so wird insbesondere das öffentliche Gebet, nicht bloß ein inneres, sondern auch ein äußeres, mündliches seyn müssen. Denn dieses muß zur Kunde des Volkes kommen. Dies ist aber nur durch den äußern Ausdruck des innerlichen Gebetes möglich. Darum ist mit Recht angeordnet, daß die Diener der Kirche die Gebete derselben mit lauter Stimme sprechen sollen. Die nicht öffentlichen, sondern nur von Privatpersonen in ihrem Namen verrichteten Gebete können bloß innerlich verrichtet werden, wie der Psalmist gebetet hat, wenn er spricht: Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea, Ps. XXVI, und Anna, von der es heißt: Loquebatur in corde suo. I Reg. I. Indessen können auch diese Gebete mündliche seyn, wie aus

---

[1]) Der heil. Thomas macht darauf aufmerksam, daß bei Lukas c. XI. nicht sieben, sondern nur fünf Bitten sich finden. Er läßt den heil. Augustin auf die aus diesem Grunde erhobene Schwierigkeit für sich antworten, daß die dritte Bitte gewissermaßen nur eine Wiederholung der zwei ersten Bitten ist, da der Wille Gottes vorzugsweise darauf gerichtet ist, daß wir seine Heiligkeit erkennen und mit ihm herrschen mögen. Vom Uebel aber werden wir insbesondere dadurch erlöst, daß wir nicht in Versuchung geführt werden, weßwegen Lukas auch die letzte Bitte weggelassen hat. 2. 2. q. 88. a. 9. In der neuern Zeit hat man aus der Verschiedenheit der Relationen über das Gebet des Herrn, wie sie sich bei Matthäus und Lukas finden, den Schluß gezogen, daß der Heiland keine Gebetsformel, sondern nur im Allgemeinen eine Anweisung geben wollte, wie man beten solle. Der Grund dieser Hypothese begreift sich. Einem System, welches consequent durchgeführt, nur eine unsichtbare Kirche Christi anzunehmen vermag, kann eine Formel, welche eine äußere Seite derselben voraussetzt, nicht genehm seyn. Die Kirche aber hat nachweisbar von den frühesten Zeiten an das Gebet des Herrn als eine Gebetsformel betrachtet und gebraucht.

den Worten des Psalmisten erhellt: Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum, Ps. CXLI. 2. und des Osee XIV. 3: Reddemus vitulos labiorum nostrorum. Denn die äußern Zeichen, also auch die Worte, vermögen, wenn sie recht gewählt und nicht etwa ihrer Natur nach nichtssagend oder zerstreuend sind, Geist und Gemüth zu Gott zu erheben. Beim mündlichen Gebete widmet sich der ganze Mensch, mit Leib und Seele, dem Dienste Gottes. Es wird wohl auch von selbst das volle Innere nach Außen überströmen und so der in Gott entzückte Geist den Leib erfassen und mit sich fortreißen, wie es dem Psalmisten ergangen ist, da er in die Worte ausbrach: Laetatum est cor meum et exultavit linqua mea. Ps. XV. Wenn daher der Heiland befiehlt, daß man, um zu beten, sich in seine Kammer einschließen solle, Mt. VI, so hat er gewiß nicht das mündliche Gebet verbieten, sondern nur von Ostentation und frömmelnder Eitelkeit warnen wollen.

In Bezug auf das mündliche Gebet kann die Frage gestellt werden, ob ununterbrochene Aufmerksamkeit (attentio) nothwendig sey? Hierauf ist zu erwidern: Besser wird sicherlich der Zweck des Gebetes in jedem Falle erreicht, wenn es mit steter Aufmerksamkeit verrichtet wird, als wenn dieß nicht der Fall ist. Damit aber das Gebet verdienstlich sey und überhaupt einen Erfolg haben könne, dazu ist nicht die ganze Zeit des Gebetes andauernde Aufmerksamkeit nothwendig. Die Kraft der ersten Intention, mit welcher sich Jemand in's Gebet begibt, macht das ganze Gebet verdienstlich und der Erhörung würdig. Sollte daher vielleicht auch des Betenden Geist unwillkührlich abgelenkt und zerstreut werden, wie es dem Psalmisten ergangen, da er sprach: Cor meum dereliquit me, Ps. XXXIX. 13, so würde das Gebet deßwegen doch noch nicht ganz nutzlos seyn und aufgehört haben, im Geiste und der Wahrheit, wie dieß der Heiland bei Joh. IV. verlangt, verrichtet zu werden.[1]) Anders verhält es sich jedoch mit der geistigen Erfrischung, welche an das Gebet sich knüpft. Damit diese Wirkung eintreten könne, ist fortdauernde Aufmerksamkeit nothwendig, wie aus den Worten des Apostel hervorgeht: Si orem linqua, mens mea sine fructu est. I Cor. XIV. 14. Im Uebrigen kann die Aufmerksamkeit auf die Worte, damit man sich nicht irre, oder auf den Sinn der Worte, oder auf den Gegenstand und Zweck des Gebetes, nemlich auf Gott gerichtet seyn.

---

[1]) Im Uebrigen unterscheidet Thomas die Devotion, Andacht d. h. die bleibende auf Gott gerichtete Gemüthsstimmung, welche vorherrschend ein Act des Willens und Gefühles ist, wie wir oben gesehen haben, von dem eigentlichen Gebete, welches vorschlagend eine Thätigkeit des Erkenntnißvermögens ist. Bei unwillkührlicher Zerstreuung kann daher das Gebet immerhin noch mit Devotion, andächtig verrichtet werden.

Das Aufmerken auf Letzteres ist vorzugsweise nothwendig und auch bei Allen, selbst bei ungebildeten Leuten, möglich.[1])

Beharrlichkeit beim Gebete verlangt der Heiland mit den Worten: Oportet semper orare et non deficere, Luc. XVIII, und sein Apostel, wenn er spricht: Sine intermissione orate. I Thess. V. Das eigentliche Gebet kann zwar in sich nicht ohne Unterbrechung fortdauern, da wir auch Anderes zu thun haben; wohl aber ist dieses möglich in Bezug auf die Ursache des Gebetes, welche keine andere, als das Verlangen der Liebe ist. Diese soll ununterbrochen, actuell oder wenigstens virtuell, in dem Menschen fortdauern. Mit dem eigentlichen Gebete aber ist nur so lange anzuhalten, als dasselbe geeignet sich zeigt, den Eifer des inneren Verlangens anzufachen. Nur damit diese Grenze nicht überschritten werden möge, warnt der Heiland vor zu langen Gebeten. Mt. VI. Er selbst hat aber lange gebetet, ja ganze Nächte im Gebete zugebracht. Denn etwas Anderes ist das Vielreden, etwas Anderes der andauernde Affect. Im Uebrigen kann das Gebet nicht nur durch den Affect fortgesetzt werden, sondern auch dadurch, daß von Zeit zu Zeit im eigentlichen Sinne gebetet wird, oder die Wirkung des Gebetes im Betenden selbst (der auch nach dem Gebete die Andacht bewahrt), oder in einem Andern fortdauert, den wir vielleicht durch Wohlthaten veranlaßt haben, für uns dann, wenn wir etwa nicht selbst beten, Gebete zu verrichten.

Die Verdienstlichkeit des Gebetes gründet in der Liebe, aus welcher es seinen Ursprung hat, in der Vermittelung der Religion, deren Act das Gebet ist, so wie in einigen anderen dasselbe begleitenden und dessen Güte bedingenden Tugenden, in der Darbringung des Gebetes selbst, in dem Verlangen nach dem Gegenstande der Bitte, in dem Glauben, welcher nicht Bedenken trägt, daß er das Ersehnte von Gott erlangen werde, Jac. I, in der Demuth, welche sich ihres eigenen Unvermögens bewußt ist, endlich in der Devotion, die sich ganz an Gott hingibt. Die Bürgschaft für die Erhörung der gestellten Bitte hat das Gebet in der Gnade Gottes, der uns zum Gebete auffordert, was er nicht thun würde, wollte er unsere

[1]) In dem Umstande, daß die betende Stimmung bei Verrichtung des Gebetes als die Hauptsache betrachtet werden muß, liegt wohl der Grund, warum es die Kirche geschehen läßt, daß von Manchen selbst gemeinsame Gebete verrichtet werden, die in Sprachen abgefaßt sind, deren Verständniß den Betenden fremd ist. Indessen soll ohne wichtigere Gründe beim Gebete eine fremde, unverständliche Sprache nicht gewählt werden. Zwar heißt es in der heil. Schrift, daß auch die Natur, welcher Vernunft und Bewußtseyn abgeht, Gott lobe und preise. Allein diese unterläßt nur, was sie eben nicht leisten kann. Der durch das Geschenk der Vernunft und des Selbstbewußtseyns ausgezeichnete Mensch aber befindet sich in einer ganz andern Lage.

Bitten nicht erhören, und deſſen Gnadengeſchenk das Gebet ſelbſt ſchon iſt. Luc. XI. Auch die Sünder erhört Gott, nicht zwar inſoferne ſie als ſchuldbeladene Sünder beten, denn die Schuld haßt Gott, daher es heißt, Joh. IX, Gott erhöre die Sünder nicht (ſo erhört er ſie nur zu ihrem eigenen Verderben), wohl aber finden ſie Erhörung inſoferne, als ſie aus einem natürlichen Drange von Gott Gutes in rechter Weiſe verlangen, denn die Natur iſt von Gott und wird von ihm geliebt. Finden daher doch etwa unſere Gebete keine Erhörung, ſo geſchieht dieß darum, weil wir nicht das uns wahrhaft Nützliche verlangen, oder weil wir es zur Unzeit haben wollen, oder weil wir, oder Andere, für die wir beten, der Gewährung der Bitte ein Hinderniß entgegenſetzen, oder nicht in rechter Weiſe, nicht mit der gehörigen Ausdauer beten.

Das Bittgebet iſt nur Eine Art des Gebetes. Es gibt aber mehrere Arten deſſelben. Der Apoſtel unterſcheidet, I Timoth. II, vier Arten des Gebetes, das Gebet ſchlechthin (orationem), welches eine Erhebung des Geiſtes zu Gott iſt, beſtimmte und allgemeine und gleichſam nur das obwaltende Bedürfniß anzeigende, Joh. XI, Bittgebete (postulationes, supplicationes, insinuationes), an das göttliche Erbarmen ſich wendende, gleichſam beſchwörende Gebete (obsecrationes), endlich Dankſagungen (gratiarum actiones). In den Gebeten der Kirche kommen dieſe verſchiedenen Gebetsarten oft getrennt, manchmal aber auch zugleich miteinander vor. Letzteres iſt der Fall z. B. in der Collecta Trinitatis. Da iſt Gebet (omnipotens sempiterne Deus), Dankſagung (qui dedisti famulis tuis etc.), Bitte (praesta quaesumus), Beſchwörung (per Dominum nostrum Jesum etc.).

Zu den äußern Religionsacten gehört die der göttlichen Majeſtät gebührende Anbetung (adoratio latriae), die mit der den Menſchen erwieſenen Verehrung (adoratio duliae. Gen. XVIII. 2. III. Reg. I. Josue V) Aehnlichkeit hat, aber nicht als identiſch mit ihr zuſammenfällt, daher ſie alsbald verweigert werden muß, wenn dadurch den Menſchen göttliche Ehre erwieſen werden ſollte. Esther XIII. [1]) Wegen der dem Menſchen eigenen doppelten Natur wird die Anbetung des höchſten Weſens eine ſinnlich-geiſtige ſeyn müſſen,

---

[1]) Cf. contr. Gent. III. 120: Secundum hominum consuetudinem pro speciali beneficio *specialis* retributio debetur. Est autem quoddam speciale beneficium, quod homo a Deo summo percipit sc. creationis suae, quia solus Deus creator est. Debet ergo homo aliquid speciale Deo reddere in recognitionem beneficii specialis et hoc est latriae cultus. Cf. in Ps. XL: Operatio gubernationis habet ministros. In opere autem creationis nullum ministerium potest esse. Unde honor, qui debetur Gubernatori, potest aliis communicari: Sicut angelum Dei excepistis me. Gal. IV. Et haec dulia est. Sed latria, quae debetur *Creatori*, nulli debetur (nisi Deo.)

wobei jedoch das sinnliche Moment als das dem geistigen untergeordnete und um dessen willen eintretende zu betrachten ist. Wegen dieser sinnlichen Seite der Anbetung Gottes wird die Wahl eines bestimmten Ortes, zwar nicht unumgänglich nothwendig, aber doch zweckmäßig und schicklich seyn. Man betet Gott an in unseren Gotteshäusern, nicht, weil Gott da eingeschlossen und außerhalb derselben nicht zu finden ist, sondern weil eine für den göttlichen Dienst durch besondere Weihe bestimmte Stätte mehr zur Andacht stimmt, weil dort das heilige Sacrament und andere heilige Zeichen sich finden, weil dort die Massen des Volkes zusammenströmen, was die Gewähr leichterer Gebetserhörung gibt. Mt. XVIII. Man betet dort an, das Angesicht gegen Morgen gewendet, denn die Bewegung der Himmelsgestirne, in welchen wir ein Bild der göttlichen Majestät haben, geht vom Morgen aus, im Aufgange war das Paradies, Gen. II, und Christus ist das vom Orient kommende Licht. Zach. VI. 12. Ps. LXVII. Mt. XXIV. 27.[1])

Der Mensch kann aber nicht bloß seine eigene Persönlichkeit dem Dienste Gottes hingeben, er kann auch verschiedene Außendinge Gott darbringen. Dieß geschieht insbesondere bei dem Opfer (sacrificium), welches gleichfalls den äußern Religionsacten beizuzählen ist.

Dasjenige, was an allen Orten, zu allen Zeiten, bei allen Völkern sich findet, muß in der Natur des Menschen seinen Grund haben. Da nun eine Art von Opfer allenthalben und überall gefunden wird, so kann man nicht umhin, anzunehmen, daß zur Darbringung des Opfers eine natürliche Verbindlichkeit bestehe. Es ist dem Menschen natürlich, Gottes Herrschaft anzuerkennen, somit demselben, als dem höchsten Herrn, sich zu unterwerfen und ihn als solchen zu verehren. Es ist auch dem Menschen natürlich, diese seine Unterwerfung und Ehrfurcht in einer seinem eigenen

---

[1]) Mit Recht haben in der neuesten Zeit die christlichen Kunstvereine die Stellung des Altars in unsern Gotteshäusern zum Gegenstande einlässiger Erörterungen gemacht. Weitläufiger wird obiger Gegenstand behandelt in 3 Sentent. dist. IX. q. 1. 2. Der Begriff von Latria wird dort in folgender Weise festgestellt: Cum obsequium diversis possit exhiberi, *speciali quodam et supremo modo Deo debetur*, quia in eo est suprema ratio majestatis et dominii et ideo servitium vel obsequium, quod ei debetur, speciali nomine nominatur et dicitur latria. Hoc autem nomen tripliciter sumitur. Quandoque enim pro eo, quod Deo in obsequium exhibetur, sicut sacrificium, genuflexiones et hujusmódi. Quandoquae autem pro ipsa exhibitione; quandoque vero pro habitu, quo exhibetur obsequium. Et primo modo latria non est virtus, sed materia virtutis, secundo modo est actus virtutis, tertio modo est virtus.

Weſen entſprechenden Weiſe darzuſtellen, ſomit als ſinnliches Weſen auch ſinnlicher Zeichen ſich zu bedienen, was eben beim Opfer geſchieht. Sind daher auch die verſchiedenen Arten der Opferung durch poſitive Geſetze beſtimmt, ſo iſt doch die Darbringung des Opfers überhaupt eine auf dem Naturgeſetze beruhende Pflicht. Aus dieſem Grunde muß ſie auch als eine durchaus allgemeine, Alle verbindende Pflicht betrachtet werden.

Das äußerlich dargebrachte Opfer iſt nur ein Bild und Zeichen des inneren und geiſtigen Opfers, wodurch die menſchliche Seele ſelbſt Gott, als ihrem Prinzip und ihrem Ziel, als dem Urheber ihres Daſeyns und der Quelle ihrer einſtigen vollkommenen Beſeligung, ſich darbringt. Wie daher das Opfer unſeres Geiſtes Gott allein (Sacrificium Deo spiritus tribulatus. Ps. L. 59.), ſo gebührt auch nur ihm deſſen Zeichen, nemlich das äußere Opfer. [1]) So gibt es in jedem Staate Ehrenbezeugungen, die man, ohne ſich des Majeſtätsverbrechens ſchuldig zu machen, andern Perſonen, als dem Oberhaupte des Staates, nicht erweiſen darf. Darum iſt auch im A. T. denjenigen die Todesſtrafe angedroht, die Anderen, als Gott allein, Opfer darzubringen wagen ſollten. Exod. XXII. 20. Die Kirche weiß daher nur von einem Gott darzubringenden Opfer. Schon der heil. Auguſtinus hat eine Antwort gegeben auf den Vorwurf, daß man da auch den Heiligen opfere. Dieß geſchieht nicht, ſagt er; denn wir ſtellen die Heiligen nicht Gott gleich, weßwegen der Prieſter nicht ſpricht: Ich opfere dir, Petrus oder Paulus. Aber ihr Gott iſt auch unſer Gott. Wir opfern Gott allein, danken jedoch beim Opfer Gott für die den Heiligen verliehenen Siege und ermuntern uns dabei zur Nachahmung ihrer Tugenden.

Zu den äußeren Religionsacten gehören auch noch die verſchiedenen zu religiöſen Zwecken geſchehenden Leiſtungen (oblationes), welche theils aus vorausgehender Uebereinkunft und gemachten Verſprechungen, theils, wie z. B. die Zehenten, auf ausdrücklichen Geſetzen oder der Gewohnheit und dem Herkommen, oder wie z. B. Schenkungen auf freier Willensverfügung beruhen und zur Suſtentation des Klerus, zur Beſorgung des Cultus, ſowie zur Unterſtützung der Armen verwendet werden ſollen. [2])

---

[1]) Cf. contr. Gent. III. c. 120: Sacrificium nullus offerendum censuit alicui, nisi quia eum Deum aestimavit aut aestimare se finxit. Exterius autem sacrificium repraesentativum est interioris veri sacrificii, secundum quod mens humana seipsam Deo offert. Offert autem se mens nostra Deo sc. quasi suae creationis principio, quasi suae operationis auctori, quasi suae beatitudinis fini, quae quidem conveniunt soli summo rerum principio.... Soli igitur summo Deo homo sacrificium et latriae cultum offerre debet.

[2]) Vgl. 2. 2. q. 81—87.

Die außerordentlichen Religionsacte. Das Gelübde. Der Eid.

Durch das Gelübde legt sich der Mensch die Verbindlichkeit auf, Etwas zu thun oder zu unterlassen. Dies geschieht in Weise der Versprechung. Wie der Mensch durch den Befehl und die Bitte bestimmt, was Andere für ihn thun sollen, so bestimmt er durch das Versprechen, was er selbst für Andere zu thun hat. Bei Menschen sind zu diesem Zwecke äußere Zeichen erforderlich. Gott gegenüber aber, der in die Herzen der Menschen sieht, I Reg. XVI, ist dies nicht unumgänglich nothwendig. Jedoch kann es hinzukommen zur Selbstermunterung und Selbstbestärkung, um nemlich nicht nur durch die Furcht Gottes, sondern auch durch die Scheu vor den Menschen die Erfüllung des Versprochenen zu sichern. Das Versprechen hat den freien Vorsatz, etwas zu thun, zur Voraussetzung, der übrigens an sich noch kein Thun, sondern nur der Ansatz zum Handeln ist. Der Vorsatz selbst aber setzt Ueberlegung voraus. *Somit gehört vor Allem zum Gelübde Freiheit, Ueberlegung, Vorsatz und Versprechen.* Versprechen kann man Jemanden nur das, was ihm angenehm ist. Einem Unangenehmes in Aussicht stellen, hieße drohen, nicht versprechen. Da nun das Gelübde ein Gott abgelegtes Versprechen ist,[1]) so darf das Versprochene nichts Böses, nichts Unsittliches seyn. Denn Gott haßt die Sünde. Es darf auch nichts Indifferentes seyn, sondern *nur etwas Gutes*, da Gott nur die Tugend wohlgefällig seyn kann. Da ferner das Gelübde ein freiwilliges Versprechen ist, so schließt es die Nothwendigkeit aus. Das, was absolut nothwendig ist, kann somit nicht Gegenstand des Gelübdes seyn. Auch das relativ Nothwendige kann nur insoferne gelobt werden, als es freiwillig geschieht. *Somit ist nur dasjenige im eigentlichen Sinne Object des Gelübdes, was weder absolut, noch relativ nothwendig, sondern durchaus frei ist.* Dieß nennt man das Bessere, nemlich im Vergleich zu dem Guten, welches zur Erlangung des Heiles nothwendig ist. Das Gelübde im strengen Sinne des Wortes geht also nur auf das, was besser ist, als dessen gutes Gegentheil, auf das bonum melius. Das, was an sich zwar gut ist, aber doch möglicher Weise auch

---

[1]) Ein Versprechen kann man auch den Menschen geben, Gelübde aber können nur Gott allein gemacht werden. Die *den Heiligen oder den Vorgesetzten abgelegten Gelübde* sind daher so zu fassen: Der Mensch gelobt Gott hiebei, daß er das thun werde, was er den Vorgesetzten und den Heiligen verspricht. 2. 2. q. 88. a. 5.

einen schlimmen Erfolg haben kann, soll nur mit großer Vorsicht zum Gegenstande des Gelübdes gemacht werden. Daher ist das unüberlegte Versprechen des Jephta, das, was ihm zuerst in den Weg kommen würde (es war dieß unglücklicher Weise seine eigene Tochter) zu opfern, Judic. XI, ein thörichtes Gelübde gewesen. Aus diesem Grunde sollen wir namentlich in Bezug auf Dinge, die uns selbst angehen, z. B. in Bezug auf ungewöhnliche Fasten und Nachtwachen, wobei leicht das rechte Maß überschritten werden kann, nicht ohne den Rath Anderer Gelübde machen, da Niemand in seiner eigenen Sache unnöthiger Weise das Richteramt an sich nehmen soll.

Es wäre Untreue, das nicht zu halten, was man Gott gelobt hat. Auf Erfüllung der Gelübde dringt die heil. Schrift, wenn es da heißt: Quodcunque voveris, redde, multoque melius est non vovere, quam post votum promissa non reddere, displicet enim Deo infidelis promissio. Ecclesiast. V. [1]) Nur der Fall der Unmöglichkeit entschuldigt. Der Gelobende muß aber dann thun, was er thun kann, um die der Haltung seines Versprechens sich entgegenstellenden Hindernisse zu beseitigen. Zum mindesten muß er sich stets die Bereitwilligkeit bewahren, das zu thun, was etwa noch in seine Macht gegeben ist. Ist die Erfüllung des Gelübdes durch seine eigene Schuld unmöglich geworden, so muß er außerdem auch noch Buße thun.

Was die Zeit der Erfüllung des Gelübdes anbelangt, so ist das in dieser Hinsicht Maßgebende der eigene Wille und die Absicht des Gelobenden: Quod semel egressum est de labiis tuis, observabis, et facies, sicut promisisti Domino Deo tuo, et propria voluntate et ore tuo locutus es. Deut. XXIII. Ueber die in solcher Weise gezogene Grenze der Zeit soll die Erfüllung des Gelübdes nicht hinausgeschoben werden: Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere, quia requiret illud Dominus Deus tuus. Et si moratus fueris, reputabitur tibi in peccatum. l. c.

Dasjenige, was wir Gott geben, gereicht nicht ihm, sondern uns zum Nutzen. Dasselbe gilt von den Gott gemachten Versprechungen, von den Gelübden. Die Befestigung unseres eigenen Willens in dem, was zu thun für uns gut ist, ist eine Wirkung des Gelübdes. Darum ist es nützlich, Gelübde zu machen, weßwegen auch Gott, der nur unser Bestes will, zur Ablegung der Gelübde uns auffordern läßt: Vovete et reddite

---

[1]) Votum est quidam promissionis *contractus* inter Deum et hominem. Unde cum contractus bonae fidei inter homines factus obliget ad necessariam observationem, multo fortius votum, quo homo Deo aliquid promittit. In 4 Sentent. dist. XXXVIII. q. 1. a. 2.

Domino Deo vota vestra. Ps. LXXV. 12. Dabei bringt der Mensch sich nicht etwa um das Geschenk der ihm von Gott verliehenen Freiheit. Wie „nicht sündigen können" (was bei Gott und den Heiligen der Fall ist): so bedingt auch die Nöthigung eines ins Gute fixirten Willens keineswegs einen Abgang der Freiheit. Daher sagt der heil. Augustinus: Felix necessitas est, quae in meliora compellit. [1]) Man sage nicht, daß der Gelobende sich unnöthiger Weise in die Gefahr begibt, einer auf sich genommenen Verbindlichkeit untreu zu werden, und daß er somit durch die Ablegung des Gelübdes nicht etwas ihm Zuträgliches thue. Denn man hat zu unterscheiden, ob eine Sache an sich gefährlich sey, oder ob nur zufälliger Weise. Würde man auch dasjenige, was nur möglicher Weise Gefahr bringen kann, zu unterlassen verpflichtet seyn, so dürfte man überhaupt kein gutes Werk unternehmen, denn allenthalben ist die Möglichkeit da, daß durch einen Zusammenfluß von unerwarteten Umständen und Verhältnissen die Sache zum Schlimmen statt zum Guten ausschlagen kann. Und so ein Gegenstand, der nicht an und durch sich, sondern nur möglicher Weise Gefahr bringt, ist auch das Gelübde. Dem Gelobenden droht keine Gefahr vom Gelübde selbst, sondern einzig von der Schuld, welche möglicher Weise den Willen umstimmen und zur Verletzung des Gelübdes verleiten könnte. Darum sagt der heil. Augustin: Non te vovisse poeniteat, imo gaude, jam tibi sic non licere, quod cum tuo detrimento licuisset.

Es ist verdienstlicher und lobenswerther, Etwas ex voto zu thun, als wenn dasselbe Werk ohne vorausgehende Ablegung eines Gelübdes vollbracht würde. Denn demjenigen, was vermöge eines Gelübdes geschieht, wird der Stempel der Religion aufgedrückt, da das Gelübde eine Religionshandlung ist. Fasten also, enthaltsam seyn ex voto ist ein Cultusact, gleichsam ein Gott dargebrachtes Opfer. Ueber-

---

[1]) Cf. contr. Gent. III. c. 138: Est quaedam necessitas ex interiori inclinatione procedens. Et haec laudem virtuosi actus non minuit, sed auget. Facit enim voluntatem magis intense tendere in actum virtutis. Patet enim, quod habitus virtutis quanto fuerit perfectior, tanto vehementius voluntatem facit tendere in bonum virtutis et minus ab eo deficere. Quod si ad finem perfectionis devenerit, quandam necessitatem infert ad bene agendum, sicut est in beatis, qui peccare non possunt, *nec tamen propter hoc aut libertati voluntatis aliquid deperit, aut actus bonitati.* Auch die aus dem Zwecke, den man sich vorgesetzt hat, hervorgehende Nöthigung bedingt keine Aufhebung oder Minderung der Freiheit und somit des Guten: Quia potius, quod quis agit quasi necessarium ad finem, ex hoc ipso laudabile est et tanto laudabilius, quanto finis fuerit melior... Cum igitur hi fines laudabiles sint, utpote quibus homo se Deo subjicit, necessitas praedicta nihil diminuit de laude virtutis.

dieß ordnet sich derjenige, welcher etwas gelobt und thut, Gott mehr unter, als der, welcher es bloß thut. Denn er unterwirft sich Gott nicht bloß in Bezug auf die Handlung, sondern auch in Bezug auf die Macht, zu handeln, weil er in der Folge (moralisch) nicht mehr anders handeln kann. Wie daher derjenige mehr geben würde, sagt der heil. Anselm, welcher Jemandem die Frucht eines Baumes zugleich mit dem Baume selbst schenken würde, als derjenige, welcher bloß dessen Frucht gäbe; so dient auch derjenige Gott mehr, welcher nicht bloß Gutes thut, sondern zu dessen Vollbringung auch durch ein Gelübde sich verbindlich macht. Zudem wird der Wille durch das Gelübde in's Gute fixirt. Wie nun die Sünde eine größere ist, wenn sie mit einem in dem Bösen verhärteten Willen vollbracht wird: so hat auch das Gute einen höheren Werth, wenn es aus einem in dem Guten bereits feststehenden Willen entspringt. Diese Stärke des Willens bewahrt dem vermöge eines Gelübdes Vollbrachten seinen Werth auch dann, wenn etwa momentane Traurigkeit oder vorübergehender Unwille sich geltend machen und dem guten Werke feindlich in den Weg stellen sollte.

Durch die Ordensprofeß und die priesterliche Weihe erhält das Gelübde einen *solennen Charakter*.

Diejenigen, welche nicht den Gebrauch ihrer Vernunft haben, *können sich durch kein Gelübde verbindlich machen*, da in diesem Falle die zum Gelübde nöthige Ueberlegung fehlt. Dieß gilt auch von denjenigen, welche unter fremder Gewalt stehen, wenigstens in Bezug auf das, worin sie von Andern abhängen, wenn nicht die Einwilligung desjenigen erfolgt ist, dem sie untergeordnet sind. Denn der Gegenstand des Gelübdes ist etwas Gutes. Es ist aber kein Tugendact, das Gott anzubieten, was einem Andern gehört. So wurde es auch schon im A. B. gehalten. Das Gelübde einer Tochter, die noch im elterlichen Hause war, sollte nicht ohne Einstimmung des Vaters, das Gelübde der Frau nicht ohne Zustimmung des Mannes gelten. Num. XXX. Die Ablegung solcher Gelübde ist jedoch keine Sünde, da dieselben immer die Bedingung in sich enthalten: „Wenn die Vorgesetzten einwilligen, oder wenigstens nicht widersprechen." Letzteren steht daher immerhin die Befugniß zu, Gelübde dieser Art für ungiltig zu erklären. Machen sie aber von diesem ihrem Rechte keinen Gebrauch, so ist das Gelübde giltig, wenn nicht irgend ein anderer Defect daran haftet, der dasselbe der Giltigkeit beraubt.

Wie das für die Communität bestehende allgemeine, so kann auch das besondere Gesetz, welches der Einzelne durch das Gelübde für sich gemacht hat, *aufgehoben werden*, zwar nicht durch den Willen des Gelobenden, wohl aber durch die Auctorität der Kirche; wenn nemlich etwa in besonderen Fällen das Gelobte böse, oder unnütz, oder ein Hinderniß für Besseres

wäre, da dieß dann wider die ursprüngliche Absicht des Gelobenden seyn würde. Durch die Dispensation wird absolut bestimmt, daß ein Gelübde nicht zu erfüllen sey; wird aber an die Stelle des zu Beobachtenden etwas Anderes gesetzt, so nennt man dieß Abänderung, Commutation, welche wesentlich in der Erklärung besteht, daß unter bestimmten Verhältnissen und Umständen das Gelobte keine passende Materie des Gelübdes sey. Letztere kann jedoch in Bezug auf eine in Weise des Gelübdes Gott bereits ausdrücklich geweihte Sache nicht Platz greifen. Levit. XXVII.

In Bezug auf einige Gelübde ist die Dispensation dem Oberhaupte der Kirche vorbehalten. Jedoch kann auch dieses nicht dispensiren in dem solennen Gelübde der Keuschheit, welches Ordensleute bei der Profeß abgelegt haben, da die Keuschheit wesentlich zum Mönchthum gehört. In Bezug auf die durch den Empfang der heiligen Weihe übernommene Verpflichtung zur Enthaltsamkeit aber kann das Oberhaupt der Kirche Dispensation ertheilen, da das Wesen des geistlichen Standes dieselbe nicht unumgänglich fordert. [1])

Uebrigens wird durch diese Aufhebung der Gelübde Niemand zum Treubruche gegen Gott verleitet, da das, was vorher Gesetz war, sofort aufgehört hat, dieses zu seyn, und es keineswegs zu der Gott gebührenden Treue gehört, daß der Mensch das thue, was nun als unsittlich, unnütz oder als ein Hinderniß des Besseren sich darstellt.

Der Zweck des Eides ist die Bestätigung der Wahrheit: Juramentum ad confirmationem ordinatur. Hebr. VI. Das Thatsächliche aber läßt sich nicht, wie das Rationelle aus der Vernunft ableiten. Zeugen sind daher die einzigen Gewährsmänner für das Factische. Indessen reicht für diesen Zweck das menschliche Zeugniß nicht immer aus, denn die

---

[1]) Non est essentialiter annexum debitum continentiae ordini sacro, sed *ex statuto ecclesiae;* unde videtur, quod per ecclesiam possit dispensari in voto continentiae solemnizato per susceptionem sacri ordinis. Est autem debitum continentiae *essentiale* statui religionis, per quem homo abrenuntiat saeculo totaliter Dei servitio mancipatus, quod non potest simul stare cum matrimonio, in quo incumbit necessitas procurandae uxoris etc. Et ideo in voto solemnizato per professionem religionis non potest per ecclesiam (etiam per summum Pontificem) dispensari. Thomas sagt, die Ordensprofeß sey eine Art Weihe, Consecration der dieselbe ablegenden Person, Niemand aber könne bewirken, daß eine Gott consecrirte Sache oder Person ihm nicht consecrirt sey. Lev. c. ult. Vgl. 2. 2. q. 88. a. 11. Indessen hat Bonifazius VIII. ausdrücklich erklärt: quod voti (solemnizati per susceptionem sacri ordinis vel per professionem) solennitas *ex sola constitutione ecclesiae* est inventa. c. un. de regular. in 6. Neuere Canonisten sagen daher, daß in Bezug auf die Ordens-Profeß dispensirt werde, wenn auch nur „sehr selten und aus höchst wichtigen Gründen." Permaneder: Kirchenr. 3. Aufl. §. 407.

Menschen kennen und sagen auch nicht immer die Wahrheit. Um sich daher in dieser Beziehung Gewißheit zu verschaffen, ist es manchmal nothwendig, zu dem Zeugnisse Gottes, der nicht lügen kann, und dem auch nichts verborgen ist, seine Zuflucht zu nehmen. Und dieß heißt eben schwören, was demnach eben soviel ist, als Gott zum Zeugen anrufen. Auf das göttliche Zeugniß beruft sich zwar auch derjenige, welcher eine Wahrheit aus den hl. Schriften zu beweisen sucht. Allein in diesem Falle ist das Zeugniß von Gott bereits gegeben, während es bei dem abzulegenden Eide erst gegeben wird.

Bezieht sich das eingeführte göttliche Zeugniß auf Gegenwärtiges oder Vergangenes, so heißt der Eid Bekräftigungs-Eid (juramentum assertorium); geht aber dasselbe auf Zukünftiges, so nennt man den Eid Versprechungs-Eid (juramentum promissorium). Bei dem Verwünschungs-Eide (juramentum exsecratorium) macht sich der Schwörende zur Erduldung einer Strafe für den Fall verbindlich, wenn es nicht wahr seyn sollte, was er sagt, wobei also Gott nicht bloß als Zeuge, sondern auch als Richter angerufen wird.

Die Erlaubtheit des Eides erhellt aus dem Ursprunge, so wie aus dem Zwecke desselben. Denn der Eid entspringt aus dem Glauben an die untrügliche Wahrhaftigkeit Gottes, an dessen Allwissenheit und Sorgfalt für Alles. Dasjenige aber, was durch den Eid erzielt werden soll, ist die Herstellung des Rechtes und die Beilegung von Streitigkeiten. Hebr. VI. An sich ist also der Eid nicht unsittlich. Er könnte dieß nur durch Mißbrauch werden. Darum heißt es auch: Dominum Deum tuum timebis et per nomen ejus jurabis. Deut. VI. Sagt daher der Heiland Matth. V. und sein Apostel Jac. V, daß wir gar nicht schwören sollen, so haben wir, wie der hl. Augustin bemerkt, eine richtige Erklärung ihrer Aussprüche in der Thatsache, daß der heil. Paulus nicht anders, als schriftlich, also mit ernster Ueberlegung geschworen hat. Der Herr und sein Apostel wollen am angeführten Orte nur vor leichtsinniger Eidesleistung warnen, nicht den Eid verbieten. Bezeichnet aber der Heiland den Eid als Etwas, was vom Bösen ist, Matth. V, so ist nicht zu übersehen, sagt derselbe hl. Augustin, daß es nicht heißt, der Eid sey böse, sondern nur, er sey vom Bösen. Das ist er, insoferne er eine Folge der menschlichen Schwäche ist. Deßwegen handelt aber derjenige noch nicht böse, welcher schwört. [1])

[1]) Nach unserm Dafürhalten deutet der Heiland dadurch, daß er sagt, der Eid sey vom Bösen, an, daß er vom idealen Standpunkt aus spreche, und daher die Menschheit, nicht wie sie wirklich ist, sondern wie sie seyn soll, im Auge habe. Dazu paßt vollkommen das Verbot: „Ich aber sage euch, ihr sollt gar nicht schwören, sondern eure

Die hl. Schrift erklärt, daß bei dem Eide drei Stücke seyn müssen, wenn es da heißt: Jurabis in veritate, in judicio et in justitia. Jerem IV. 2. Die Wahrheit schließt alle Lüge, das reifliche Urtheil alle Unüberlegtheit, die Gerechtigkeit alles Unrecht aus. Und in der That ist alles leichtsinnige, lügenhafte, auf Ungerechtigkeit abzielende Schwören um so mehr unsittlich, als der Schwur ein Religionsact, eine Handlung der Gott gebührenden Huldigung ist, wodurch wir Gottes Erhabenheit über alles Menschliche (Homines per majorem se jurant. Hebr. VI), seine unverbrüchliche Wahrhaftigkeit und Weisheit bekennen, und in solcher Weise ihm unsere Verehrung darbringen. Die Schrift bezeichnet den Eid als eine gottesdienstliche Handlung (actus latriae), wenn sie sagt: Dominum Deum tuum timebis et ipsi soli servies et per nomen illius jurabis. Deut. VI. Hiemit soll jedoch gewiß nicht ausgesprochen seyn, daß man oft und viel schwören solle. Dieselbe hl. Schrift sagt auch: Vir multum jurans replebitur iniquitate. Eccles. XXIII. 12. Der Eid ist nicht absolut wünschenswerth, sondern nur unter den gegenwärtigen Verhältnissen des Lebens wegen des allgemein gewordenen Mißtrauens unter den Menschen nothwendig. Wer also ohne Noth, oder wenigstens ohne dadurch einen großen Nutzen zu erzielen, schwört, der macht von dem Eide einen unerlaubten Gebrauch. Die schlimmen Folgen solchen Mißbrauches werden um so schrecklicher seyn, je größer die Ehrfurcht seyn soll, womit der Eid zu behandeln ist. So bringt auch die Arznei, welche nur im Falle der Krankheit anzuwenden ist, wenn sie nicht in geeigneter Weise gebraucht wird, um so größere Gefahr, je kräftiger dieselbe ist.

Der Schwur wird zunächst und vorzugsweise bei Gott, welcher die Wahrheit ist, und dessen Zeugniß angerufen wird, abgelegt. Insoferne jedoch die göttliche Wahrheit in den Geschöpfen wiederstrahlt, kann auch bei diesen geschworen werden. So schwört man bei dem Evangelium resp. bei Gott, dessen Wahrheit im Evangelium sich kund thut; oder bei den Heiligen, welche die göttliche Wahrheit geglaubt und darnach ihr Leben eingerichtet haben. Diese Weise zu schwören kommt insbesondere bei dem Verwünschungs-Eide vor, bei welchem der Schwörende sich oder einen ihm

---

Rede sey Ja, Ja, Nein, Nein." Würde sich, wie von Einigen irrthümlich angenommen wird, das Reich Christi hienieden gänzlich vollenden, so wäre die Behauptung, daß der Eid für den Christen unerlaubt sey, vollkommen gerechtfertiget, denn es wäre Frevel, das im vollendeten Reiche Gottes allenthalben ausgebreitete Licht der Wahrheit durch die Nebel ungegründeten Argwohns trüben zu wollen. Für die wirkliche Menschheit in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit aber können die Aussprüche des Herrn kein Verbot des Eides enthalten, da er dieselbe dabei nicht im Auge gehabt hat.

theueren Gegenstand gleichsam der göttlichen Rache bloß stellt. So schwört der hl. Apostel Paulus: Ego testem Deum invoco in animam meam. II Cor. I. Wenn Christus gegen den bei geschöpflichen Wesen abgelegten Eid eifert, Matth. V, so will er nur verhindern, daß man denselben göttliche Ehre erweise.

Es heißt: Reddes Domino juramenta tua. Matth. V. 23. Der Eid legt also dem Schwörenden eine Verbindlichkeit auf. Beim Bestätigungs-Eide, welcher auf die Gegenwart oder die Vergangenheit geht, bezieht sich dieselbe nicht auf die Sache, die schon ist oder war, sondern auf den Act des Schwörens selbst. Es erwächst nemlich aus dem Eide die Pflicht, das zu beschwören, was bereits wahr ist oder war. Beim Versprechungs-Eide dagegen, welcher auf erst künftig durch den Schwörenden zu Vollbringendes gerichtet ist, fällt die Verpflichtung auf die beschworene Sache selbst. Der Schwörende verpflichtet sich, das wahr zu machen, was er beschworen hat, wobei aber nicht der bloße Vorsatz, das Versprochene zu leisten, genügt, sondern auch hinlängliche Gewißheit darüber nothwendig ist, daß man dasselbe nicht nur leisten wolle, sondern auch könne. Wird die bei der Eidesablegung mögliche Leistung durch unvorhergesehene Zwischenfälle unmöglich, so ist keine Verpflichtung da, das gegebene Versprechen zu erfüllen, wenigstens insoweit diese Erfüllung unmöglich ist. Derjenige, welcher schwört, etwas Böses thun zu wollen, der sündigt schon durch den Schwur selbst, und vollbringt er überdieß noch das Unsittliche, wozu er sich eidlich verbindlich gemacht hat, so begeht er eine neue Sünde.

Bei erzwungenen Eiden ist die doppelte Verpflichtung zu beachten, welche das Jurament mit sich bringt, nemlich die aus dem Eide entstehende Verbindlichkeit gegen Gott und jene andere gegen denjenigen, welchem der Eid geleistet wird. Die Verbindlichkeit gegen denjenigen, welchem etwas eidlich versprochen wird, wird bei erzwungenen Eiden eben durch die Anwendung von Zwang aufgehoben, denn derjenige, von welchem die äußere Nöthigung ausging, verdient nicht, daß ihm das Versprochene gehalten werde. Die Verbindlichkeit gegen Gott aber bleibt. Es ist somit das zu thun, was man bei seinem Namen versprochen hat, und sollte es auch zeitliche Nachtheile bringen. Jedoch kann auf Aufhebung solcher Eide durch die legitime Behörde angetragen werden, auch in dem Falle, wenn geschworen worden wäre, daß man dieß nicht thun wolle, da Letzteres wider die öffentliche Gerechtigkeit, somit ungiltig versprochen und beschworen worden wäre.[1])

[1]) Cf. in 3 Sentent. dist. XXXIX. q. 1. a. 3: In juramento promissorio sciendum, quod coactio potest esse sufficienter cogens ad promittendum, quia, ut majus periculum evitetur, potest aliquis aliquid promittere sibi damnosum, quod sine

Steht die Absicht des Schwörenden in Widerspruch mit der Absicht desjenigen, dem der Eid geleistet wird, und ist dieß eine Folge der Hinterlist des Schwörenden, so verbindet der Eid im Sinne (so lange dieser ein vernünftiger ist) dessen, dem der Eid abgelegt wurde. Ist aber der Schwörende bei Ablegung des Schwures nicht hinterlistig zu Werke gegangen, so ist seine Intention die Richtschnur für die Verbindlichkeit des Juramentes. [1])

Da die auf der pflichtmäßigen Treue beruhende Verbindlichkeit bei dem Gelübde eine größere ist, als die auf die Ehrfurcht gegen Gott sich gründende bei dem Eide, weil jeder Treubruch auch eine Unehrerbietigkeit gegen Gott einschließt, nicht aber umgekehrt die Verletzung der Gott gebührenden Ehrfurcht auch schon Treulosigkeit ist: so ist mehr noch, als bei dem Gelübde Dispensation zulässig, welche mittelbar die Verpflichtung des Eides aufhebt, indem hiebei erklärt wird, daß der Gegenstand desselben sofort keine entsprechende Materie des Eides sey. Natürlich gilt dieß nur für den Versprechungseid, dessen Gegenstand etwas Zukünftiges, somit dem Wechsel unterworfenes ist und daher unter gewissen Umständen und Verhältnissen auch unerlaubt und schädlich werden kann. Beim Bestätigungs-Eide, welcher auf die Gegenwart oder Vergangenheit gerichtet ist, steht die Materie bereits gewissermaßen unter dem Gesetze der Nothwendigkeit und der Unveränderlichkeit. Darum könnte die Dispensation schon nicht mehr auf den Gegenstand gehen, sondern wäre auf den Act des Schwörens selbst gerichtet. Würde sofort die Dispensation selbst eintreten, so würde etwas dem Juramente selbst Zuwiderlaufendes gestattet werden, was wider das göttliche Gebot, unter welches die Beobachtung des Eides fällt, seyn würde. Bei der Dispensation dagegen, welche sich auf einen Versprechungs-Eid bezieht, ist kein Widerspruch gegen das göttliche Gebot zu fürchten, da nicht dieses, sondern nur die Materie des Juramentes davon berührt wird. Fehlt aber

---

peccato contingere potest. Et tunc talis coactio si sit sufficiens, quae in constantem virum cadere possit, tollit obligationem *in foro contentioso*, quia ei, qui vim intulit, non competit actio ex obligatione illius juramenti. Sed *in foro conscientiae* est obligatorium, quia magis debet homo subire temporale damnum, quam fidem frangere. Habet tamen remedium, ut in judicio ab eo repetat. Quod si juraverit, se non repetiturum, potest judici denuntiare, qui ex officio suo debet raptorem ad restituendum cogere. Si autem juraverit, se non denuntiaturum, contra correptionem fraternam juravit et non tenetur observare.

[1]) Indessen ist auch hier zwischen dem gerichtlichen und dem Forum des Gewissens zu unterscheiden: Si autem simpliciter juret absque dolo, tunc in foro conscientiae non obligatur, nisi secundum suam intentionem. Sed in foro contentioso, ubi intentio ignoratur, obligatur secundum quod verba communiter accipi solent. l. c.

von Vorne herein schon bei einem Eide etwa die Gerechtigkeit oder die reifliche Erwägung, so ist eine Dispensation gar nicht nothwendig, sondern der abgelegte Eid an sich schon ungiltig.

Wie der Mensch sich selbst bestimmen kann, etwas zu thun, so kann er auch Andere zum Handeln bestimmen, Höhere durch Bitten, Untergeordnete durch Befehlen. Wird diese Bestimmung mit etwas Heiligem in Verbindung gebracht, weil man glaubt, daß aus Achtung für den göttlichen Namen oder eine heilige Sache, das Gewünschte eher geschehen dürfte, so nennt man dies Beschwörung (adjuratio). Beschwört man Gott, so wendet man sich an sein Erbarmen und erwartet, ohne daß man jedoch Gott in solcher Weise nöthigen zu können glaubt, von seiner Güte etwas erlangen zu können. Beschwört man Menschen, so beabsichtigt man durch die ihnen nahe gelegte Rücksicht auf einen heiligen Gegenstand auf ihren Willen Einfluß zu üben. Beschwört man die Dämonen, so geschieht dieß nicht aus Wohlwollen gegen dieselben, oder in der Absicht, von ihnen etwas zu erlangen, sondern um sie, die unsere Feinde sind, ferne zu halten, damit sie uns nicht an Geist oder Leib Schaden bringen mögen. Die unvernünftigen Geschöpfe als solche beschwören, ist unnütz und eitel. Nur insoferne, als sie von einem Andern in Bewegung gesetzt und als Mittel zu Erreichung gewisser Zwecke gebraucht werden, können sie Gegenstand der Beschwörung seyn. Derjenige, welcher Wunder wirkt, beschwört die unvernünftigen Geschöpfe, insoferne sie von Gott, derjenige, welcher sich des Exorcismus bedient, beschwört sie, insoferne sie von dem bösen Geiste als Mittel gebraucht werden, von Gott, um den Menschen zu nützen, von den Dämonen, um ihnen zu schaden. [1])

Die der Religion entgegengesetzten Laster.

Einen Gegensatz zur Religion bildet durch einen Exceß der Aberglaube (superstitio) im Allgemeinen, welcher entweder göttlichen Cult einem Wesen erweist, dem derselbe nicht gebührt, oder Gott die Verehrung nicht in der Weise darbringt, wie sie ihm dargebracht werden soll, so daß also dabei entweder in Bezug auf den Gegenstand des Cultus oder in Bezug auf die Art und Weise seiner Uebung gefehlt wird.

Durch die Verschiedenheit der Objekte und der Wirkung der Cultusübung entstehen verschiedene Arten des Aberglaubens. Es kann nemlich zwar demjenigen göttliche Ehre erwiesen werden, dem sie gebührt d. h. dem wahren Gott, aber in ungeziemender Weise. Dieß ist Eine Art des Aberglaubens. Oder es kann einem Wesen, welches eine solche Verehrung

[1]) Vgl. 2. 2. q. 88 — 90.

nicht ansprechen kann, nemlich einem geschöpflichen, wie Gott, gehuldiget werden. Dieß ist eine zweite Art des Aberglaubens, die in mehrere Unterarten sich theilt, je nach den verschiedenen Zwecken der Gottesverehrung. Ein Zweck nemlich des göttlichen Cultus ist, überhaupt Gott zu ehren. Diesem Zwecke der Gottesverehrung widerspricht die Idololatrie, welche dem Geschöpfe göttliche Ehre erweist. Ferner ist der Gott zu erweisende Cult dazu bestimmt, dem Menschen Belehrung zu gewähren. Nach diesem Zweck strebt (in verkehrter Weise) der Abergläubische mittels der Divination, indem er Unterweisung und Rath bei den Dämonen sucht. Auch auf das Leben soll die Gottesverehrung einen ordnenden und leitenden Einfluß üben. Einen Einfluß auf das Leben will auch der Abergläubische durch die verschiedenen Arten der Observationen üben.

Der Gott erwiesene Cult kann ein ungeeigneter seyn. Dieß ist der Fall, wenn bei der Gottesverehrung die gebrauchten Zeichen in keinem richtigen Verhältnisse zu der bezeichneten Sache stehen und somit nicht die Wahrheit vermitteln, sondern Irrthum verbreiten. Aus diesem Grunde bezeichnet der heil. Paulus Gal. II. die Beobachtung der jüdischen Legalien, nach der Verkündigung des Evangeliums, als todtbringend. In der angegebenen Beziehung verfehlt sich auch derjenige, welcher des göttlichen Dienstes nicht in der von der Kirche, auf die höchste Auctorität hin, angeordneten Weise pflegt. Alles dasjenige, was seiner Natur nach in durchaus keiner Beziehung steht zur Verherrlichung Gottes, nichts beiträgt zur Erhebung des Geistes zu Gott, nichts zur Beherrschung der ungeordneten Gelüste des Fleisches, was wider Gottes und der Kirche Institution und gegen die allgemeine Sitte ist, das ist (obwohl Gott an sich nicht genug verehrt werden kann), weil dem Zwecke der Gottesverehrung nicht entsprechend, als überflüssig und somit als abergläubisch zu erachten, weil es nur auf Aeußeres, das in keinem Zusammenhange mit dem Inneren steht, gerichtet ist.

Die Idololatrie, welche das Geschöpf an die Stelle des Schöpfers setzt, und die ihren Grund hat in dem ungeordneten Affekte, Sap. XIV, in dem Streben des Menschen, die Gegenstände sich zu versinnlichen, in der Unwissenheit, Sap. XIII, sowie zuletzt in dem Verlangen der Dämonen (Omnes dii gentium daemonia, Ps.), sich in den Götzenbildern, aus welchen hervor sie Antworten geben und Wunderähnliches wirken, verehren zu lassen — der Götzendienst ist, so wie die Quelle von Sünden jeglicher Art, so der Schlußstein alles Bösen: Infandorum idolorum cultura omnis mali causa est et initium et finis. Sap. XIV. [1])

[1]) Lebte Thomas in unserer Zeit, so würde er demnach kaum geneigt seyn, der mit der Offenbarung in diametralem Widerspruche stehenden (Schelling'schen) Erklärung des

Vermöge der Divination will der Mensch Künftiges, als Solches, (welches nur Gott allein wissen kann) erkennen und voraussagen, maßt sich somit eigenmächtig das Prophetenamt an. Ihrem Zwecke nach ist die Divination Neugierde, der Art und Weise nach aber, wie sie zu Werke geht, Aberglaube. Man unterscheidet aber mehrere Arten von Divination. Entweder wird der böse Geist ausdrücklich angerufen und mit ihm ein Bund geschlossen, in welchem Falle die Dämonen auf mannigfaltige Weise sich kund geben können, durch allerlei Zeichen, Prästigien, durch Träume, durch Todtenerscheinungen (die Nekromantie), durch den Manchen innewohnenden Wahrsager-(Pythons)-Geist. Hieher gehört auch die Geomantie, die Hydromantie, die Aeromantie, die Pyromantie, das Haruspicium. Oder es ist bei der Divination keine ausdrückliche Anrufung des bösen Geistes, der aber deßohngeachtet, um die Menschen irre zu leiten, in ihre über die Zukunft angestellten Nachforschungen und darauf bezogenen Handlungen sich eindrängt. Dahin gehört die auf die Stellung und Bewegung der Gestirne merkende Astrologie, die Beachtung des Fluges und der Stimme der Vögel (das Augurium und Auspicium), die aus den Lineamenten der Hand wahrsagende Chiromantie, das Bleigießen, der Gebrauch des Looses ꝛc., wobei somit verschiedenen Dingen ein Zweck untergeschoben wird, zu dessen Vermittlung sie von dem Schöpfer nicht bestimmt sind. Was die Träume anbelangt, so können zwar dieselben auch von Gott kommen: Per somnium in visione nocturna, quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit (Deus) aures virorum et erudiens eos instruit disciplina. Job. XXXIII. Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnum loquar ad illum. Num. XII. 6. Daher heilige Männer, wie Joseph, Gen. XL, und Daniel, Dan. II. 4, nicht Anstand nahmen, sich mit der Deutung von Träumen zu befassen. Wie aber der Traum neben der natürlichen, körperlichen oder geistigen, auch eine unmittelbar göttliche Ursache haben kann, eben so kann er auch dämonischen Ursprungs seyn, daher die an das israelitische Volk ergangene Warnung: Non inveniatur in te, qui observet somnia. Deut. XVIII. 10. Dasselbe gilt auch vom Gebrauche des Looses. Vom Looſe heißt es: Sortes mittuntur in sinum, sed a Deo temperantur. Prov. XVI. Der heil. Mathias ist (allerdings wie Beda

---

heidnischen Cultus aus Momenten des menschlichen Bewußtseyns beizutreten; auch die Erklärung desselben aus den Eindrücken, welche die Naturerscheinungen auf den Menschen machten u. dgl., mit Weglassung des dämonischen Einflusses, ohne welchen Vieles im Heidenthume völlig unbegreiflich ist, würde ihm nicht genügen. Die Apotheose des Götzendienstes aber würde er wohl, wie er es in Bezug auf diesen selbst gethan hat, als eine große Sünde bezeichnen.

bemerkt, noch vor Aussendung des heil. Geistes) durch das Loos unter die Zahl der Apostel aufgenommen worden. Es wird aber auch der Gebrauch des Looses in den heil. Schriften als Aberglaube bezeichnet. Ezech. XXI. Die Erwartung des Menschen kann nemlich beim Gebrauche des Looses auf Gott, aber auch auf die Dämonen gerichtet seyn. [1])

Die abergläubische Observation (ars notoria) achtet auf gewisse Zeiten und Orte, auf das zufällige Zusammentreffen mit gewissen Menschen oder Thieren, auf unerwartet vernommene Worte u. s. w. Diese und ähnliche Dinge werden zwar nicht als Ursachen, wohl aber als Zeichen betrachtet, mittels welcher man gewisse Kenntnisse sich verschaffen zu können glaubt. Da solche Zeichen zu dem ihnen untergeschobenen Zwecke nicht angeordnet (in dieser Hinsicht somit den göttlich eingesetzten z. B. sacramentalischen Zeichen ganz unähnlich) sind, so müssen nothwendig solche Kunstgriffe ganz unwirksam seyn zur Erwerbung irgend einer Kenntniß, sind somit eine Ausgeburt des Aberglaubens. Denn da man hiebei nicht auf eine dem Menschen angemessene, natürliche Weise (durch Auffindung oder Aneignung der Wahrheit) Kenntnisse sich zu verschaffen sucht, so kann man den gewünschten Erfolg nur von Gott oder von den Dämonen erwarten. Gott

---

[1]) Es wird vielleicht Manchem nicht uninteressant seyn, wenn wir bei dieser Gelegenheit ein Urtheil des heil. Thomas über die Ordalien anführen, deren angebliche Duldung die Veranlassung zu harten, der Kirche gemachten Vorwürfen geworden ist. Judicium ferri candentis vel aquae ferventis ordinatur quidem ad alicujus peccati inquisitionem per aliquid, quod ab homine fit, et in hoc convenit cum sortibus. Inquantum tamen exspectatur aliquis miraculosus effectus a Deo, excedit communem sortium rationem. *Unde hujusmodi judicium illicitum redditur,* tum quia ad judicanda occulta, quae divino judicio reservantur, tum etiam, quia hujusmodi judicium non est auctoritate divina sancitum, unde 2. q. 4 in Decreto *Stephani Papae* dicitur: „Ferri candentis vel aquae ferventis examinatione confessionem extorqueri a quolibet, sacri non censent canones, et quod sanctorum Patrum documento sancitum non est, *superstitiosa adinventione* non est praesumendum. Spontanea enim confessione vel testium approbatione publicata delicta, habito prae oculis Dei timore, concessa sunt nostro regimini judicare. Occulta vero et incognita illi sunt relinquenda, qui solus novit corda filiorum hominum.“ Et eadem ratio videtur esse de lege duellorum, nisi quod plus accedit ad communem rationem sortium, inquantum non exspectatur ibi miraculosus effectus, nisi forte quando pugiles sunt valde impares virtute et arte 2. 2. q. 95. a. 8. Der Kirche ist es zwar nicht gelungen, mit den christl. Grundsätzen, die immer auch die wahrhaft nützlichen sind, allenthalben durchzudringen, da auf dem Acker des göttlichen Reiches, wie es die menschliche Schwäche und Bosheit mit sich bringt, immer neben der guten Saat auch Unkraut wuchert. Dies kann ihr aber eben sowenig zur Schuld gerechnet werden, als der belebenden Sonne und dem fruchtbaren Regen, durch deren Macht und Segen eben sowohl der gute Same, als das Unkraut wächst und gedeiht, das Fortbestehen des letztern zugerechnet werden kann.

nun gibt zwar Manchen besondere Kenntnisse. III Reg. III. II Paral. I. Luc. XXI. Ein solches Geschenk aber, welches eine Gabe des heil. Geistes ist, I Cor. XII, wird nicht Jedem, Keinem aber auf dem Wege so eitlen Strebens zu Theil. Daher bleibt solchem Beginnen immerhin das Brandmal des dämonischen Wesens aufgedrückt.

Nicht bloß durch das Zuviel (den Aberglauben), sondern auch durch das Zuwenig (die Irreligiosität), kann den Religionspflichten zuwidergehandelt werden.

Zu den Sünden der Irreligiosität gehört vor allem die Versuchung Gottes (tentatio Dei). Gott versuchen heißt soviel, als das höchste Wesen direkt, oder indirekt, durch Worte (das Gebet) oder Thaten auf die Probe stellen, ob es das, was wir suchen, wisse, wolle oder vermöge. Auch von demjenigen muß man annehmen, daß er Gott versuche, der ohne Noth sich einer Gefahr aussetzt, um zu sehen, ob Gott ihn daraus befreien werde, ebenso überhaupt von Jedem, der, einzig auf die göttliche Hilfe blickend, das zu thun unterläßt, was er selbst, um Gefahren zu entgehen, thun könnte. So thut z. B. derjenige, welcher vor dem Gebete sich nicht vorbereitet, indem er etwa seinen Schuldigern nicht vergibt, zur Andacht sich nicht disponirt und dergl., nicht, was an ihm ist, um bei Gott Erhörung zu finden. Daher heißt es von ihm, daß er Gott versuche. Eccles. XVIII. Für irgend einen großen, wichtigen Zweck aber muß man auch ein außergewöhnliches Vertrauen auf Gott immerhin gelten lassen. Darum haben die Heiligen Gott nicht versucht, da sie unter Gebeten Wunder wirken zu können glaubten, eben so wenig als die heil. Apostel, da sie nach dem Auftrage ihres Meisters, Luc. IX, für das Zeitliche zu sorgen unterlassen haben, denn es galt einem großen Zwecke, der Ausbreitung des göttlichen Reiches. Diese wollten nicht die göttliche Allmacht auf die Probe stellen, sondern vielmehr nur dieselbe der Welt kund thun. Dieses erhabene Vertrauen auf Gott war etwas Anderes, als die Versuchung Gottes, die der Unwissenheit oder dem Mißtrauen auf Gottes erhabene Majestät entstammt (denn Niemand stellt mit demjenigen einen bloßen Versuch an, von dessen hinlänglich erkannter Kraft er vollkommen überzeugt ist), somit eine Unehrerbietigkeit des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer in sich schließt. Nur gegen dieses ungeordnete Verhalten des Menschen, Gott gegenüber, ist das Verbot gerichtet: Non tentabis Dominum Deum tuum. Deut. VI.

Der falsche Eid (perjurium), welcher dem Zwecke des Eides, nemlich der Bekräftigung der Wahrheit, zuwider laufend, wesentlich nichts Anderes, als eine beschworene Lüge ist, ist die größte Unehrerbietigkeit gegen Gott, ja eine Verachtung desselben, da einem solchen Eide der Gedanke zu Grunde liegt, daß Gott entweder die Wahrheit nicht kenne, oder daß er der Lüge

Zeugniß zu geben bereit sey. Daher das Verbot der heil. Schrift: Non pejerabis in nomine meo. Levit. XIX. 12. Der heil. Augustinus spricht sich im Sinne des Apostels Jakobus über den falschen Eid also aus: Videtis, quam iste detestanda sit bellua et de rebus humanis exterminanda. Die weltlichen Gesetze geben ihren Abscheu dagegen kund, indem sie den falsch Schwörenden mit Infamie brandmarken. Im Uebrigen macht sich dieses Verbrechens nicht nur derjenige schuldig, welcher direkt die Wahrheit verletzt, sondern auch, welcher Unerlaubtes beschwört, weil er verpflichtet ist, sofort das Gegentheil von dem Beschworenen zu thun, so wie auch der unüberlegt Schwörende, welcher sich eben der Gefahr aussetzt, Falsches zu beschwören. Dasselbe gilt von demjenigen, der die Wahrheit für Lüge hält und sie beschwört, da die Schuld des Herzens auch der Zunge (wenn sie auch materiell Wahrheit, formell aber Lüge spricht) sich mittheilt. Selbst auch der von Andern geschworne falsche Eid könnte demjenigen, welcher ihnen denselben abnimmt, das Brandmahl eines falschen Schwures aufdrücken. Jedoch muß man dießfalls unterscheiden, ob Einer für sich und aus eigener Macht, oder für Andere, kraft der ihm auferlegten Pflicht, den Eid abverlangt. Wer als Privatperson für sich zum Eide auffordert, ohne jedoch zu wissen, daß der Schwörende falsch schwören werde, der sündigt nicht. Man kann dagegen nicht sagen: Die Abforderung des Eides ist in jedem Falle unsittlich. Denn entweder weiß man, der Schwörende werde in Wahrheit schwören, dann ist der Eid überflüssig, oder man glaubt, er werde falsch schwören, und dann ist die Aufforderung zum Eide an sich eine Aufforderung zur Sünde. Allein obwohl das Abverlangen des Eides immerhin vom Bösen ist, weil eine Folge des Mißtrauens, das man in die Wahrhaftigkeit Anderer setzt, so sündigt doch derjenige noch nicht, welcher dieser menschlichen Schwäche zufolge auf den Eid dringt. Wüßte dagegen Einer bestimmt, daß Jemand das Gegentheil von dem gethan habe, was er beschwört, und dränge doch auf den Schwur, so würde er dadurch zum Mörder seines Mitbruders. Zwar ist es der falsch Schwörende selbst, der sich geistig tödtet, Jener würde gleichsam zur Vollbringung der That auf die Hand des Selbstmörders drücken. Anders aber verhält es sich, wenn Einer den Eid als öffentliche Person zu verlangen hat, in aller Form Rechtens, auf Andringen eines Dritten. Ein Solcher würde durch die Aufforderung zur Eidesleistung keine Schuld auf sich laden, mag er nun wissen, daß der Aufgeforderte in Wahrheit oder falsch schwören werde. Denn nicht Er ist es eigentlich, der den Eid verlangt, sondern derjenige, auf dessen Andringen hin die Eidesleistung gefordert wird. [1])

[1]) Der oben erwähnte Fall ereignet sich wohl öfter in der Seelsorge. Der Seelsorger kann z. B. bei der Execution gewisser Dispensationen, bei welchen auf Eidesleistung

Was zum Gottesdienste bestimmt ist, nennt man heilig (sacrum). Wie nur eine Sache durch ihre Bestimmung für einen guten Zweck den Charakter des Guten erhält: so ist auch dasjenige, was zum Gottesdienste bestimmt ist, weil Gott gewidmet, gewissermaßen etwas Göttliches. Eben darum gebührt demselben Ehrfurcht, welche zuletzt auf Gott selbst geht. Aus diesem Grunde ist jede Unehrerbietigkeit in dieser Beziehung eine Gott zugefügte Unbill, somit das Sakrilegium (quod sacra legit i. e. furatur) irreligios und unsittlich. Im Uebrigen bezieht sich das Sakrilegium entweder auf Personen (in welchem Falle es das personelle genannt wird), die dem Gottesdienste besonders geweiht sind oder (das lokale nemlich) auf heilige Orte, oder (wenn es das sächliche ist) auf Gott geweihte Sachen, die Sakramente (unter welchen oben an das heil. Sakrament der Eucharistie steht, welches Christum selbst enthält), auf Gott geweihte, insbesondere zur Ausspendung der Sakramente bestimmte Gefäße, auf heilige Bilder und die Reliquien der Heiligen, in welchen gewissermaßen die Persönlichkeit der Heiligen selbst verehrt oder entehrt werden kann, weiter auf alles dasjenige, was zur Sustentation der gottesdienstlichen Personen gehört, es mag dieß bewegliches oder unbewegliches Gut seyn.

Die Simonie, welche gleichfalls einen Gegensatz zur Religion bildet, ist das Bestreben, der Wille, Geistliches oder mit Geistlichem Verbundenes zu kaufen oder zu verkaufen. Zur Simonie ist nicht gerade immer eine äußere That erforderlich. Es reicht (zur mentalen Simonie nemlich) schon der bloße Wille hin. Dieser ist dabei nicht im Zustande der Ruhe, sondern in Thätigkeit; er wählt zwischen Gutem und Bösem. Kauf und Verkauf aber sind hier als allgemeine Bestimmungen für jede Art von Vertrag zu fassen. Gegenstand der Simonie sind die geistlichen Güter und das mit denselben in Zusammenhang Stehende. Wie die menschliche Seele an sich lebt, der Leib aber nur durch die Verbindung mit der Seele: so gibt es auch Dinge (z. B. die heil. Sakramente), die an sich geistliche Güter sind, andere aber, die als solche bezeichnet werden, weil sie mit letzteren in Verbindung stehen. Im Uebrigen vollbringt sich die Simonie durch das Mittel des Geldes oder durch Uebergabe um Geld schätzbarer Dinge (munere a manu), durch Dienstleistungen mannigfaltiger Art (munere ab obsequio), durch Versprechungen, Bitten, durch Gunstbezeugung, Lob u. dgl. (munere a linqua). Indessen ist es den Dienern der Religion erlaubt, Etwas zu ihrer Sustentation vom christlichen Volke anzunehmen, I Cor. IX, I Tim. V,

---

gedrungen wird, die Ueberzeugung haben, daß die Aufgeforderten, um ihren Zweck zu erreichen, vor dem Ungeheuer eines falschen Eides nicht zurückschaudern werden. Deßohngeachtet muß er, um seiner Pflicht zu genügen, zur Eidesablegung auffordern.

wie die Kirche selbst solches angeordnet oder die Gewohnheit festgestellt hat. Es werden in solcher Weise nicht die geistlichen Güter verkauft, sondern es wird nur eine Gabe angenommen, ohne welche die Diener der Kirche ihren heiligen Dienst nicht versehen könnten. Dasjenige aber, was für kirchliche Funktionen gegeben wird, hat den Charakter des Almosens, somit einer freiwilligen Gabe an sich. Förmliche, in dieser Beziehung geschlossene Verträge aber sind unerlaubt. So wäre es unerlaubt, ein Statut zu machen, daß z. B. eine Leichenfeier nur dann statt haben sollte, wenn eine gewisse Summe Geldes bezahlt würde. Solches feststellen hieße sich den Weg verschließen, Einigen umsonst einen Liebesdienst erweisen zu können. Eher ginge es noch an, wenn bestimmt würde, daß Solchen, die ein gewisses Almosen geben, jene Ehre zu Theil werden sollte, weil man wenigstens in solcher Weise nicht sich selbst in die Lage versetzen würde, dieselbe Andern versagen zu müssen, abgesehen davon, daß die erste Anordnung in der Form einer eigentlichen Forderung auftritt, letztere aber nur auf eine freiwillige Gabe für die gehabte Mühe rechnet. Was die mit geistlichen Gütern in Verbindung stehenden Sachen anbelangt, so kann manchmal diese Verbindung aufhören, und dann wird nicht mehr Simonie begangen, wenn sie etwa verkauft werden. Solche Dinge sind z. B. die heiligen Gefäße. Diese um ihrer Weihe willen kaufen oder verkaufen heißt Simonie treiben. Sie können aber im Falle der Noth nach vorausgeschicktem Gebete zerbrochen werden, in Folge dessen sie nicht mehr als heilige Gefäße betrachtet werden, daher etwa aus solchem Metall gemachte Gefäße neuerdings geweiht werden müssen. Solche Dinge nun können, ohne daß dadurch das Verbrechen der Simonie begangen wird, verkauft werden. Ebenso ist der Wechsel kirchlicher Pfründen oder Aemter mit Einwilligung der kirchlichen Auctorität keine Simonie. Wird Einer ungerechter Weise (vexatione injusta) an der Uebernahme einer kirchlichen Pfründe oder Würde gehindert, so darf er nicht durch Geld die sich ihm in den Weg stellenden Hindernisse zu beseitigen suchen, so lange er nicht durch Wahl, Provision oder Collation ein Recht darauf sich erworben hat, denn dieß hieße sich den Weg zum Besitze eines geistlichen Gutes durch Geld bahnen. Hat sich aber Einer ein solches Recht bereits erworben, so ist es ihm gestattet, von ungerechten Hemmnissen sich loszukaufen.

Die nicht bloß scheinbare, sondern wirkliche Simonie aber ist im höchsten Grade unsittlich, da hiebei zum Gegenstande des Kaufes oder Verkaufes gemacht wird, was sich nicht dazu eignet. Denn für geistliche Güter ist Irdisches kein entsprechendes Ausgleichungsmittel. So lesen wir z. B. von der Weisheit: Pretiosior est cunctis opibus, et omnia, quae desiderantur, huic non valent comparari. Prov. III. 14. Der heil. Petrus

hat daher die Simonie an der Wurzel angegriffen, da er zu Simon, dem Magier, welcher die Gaben des heil. Geistes um Geld erwerben wollte, sprach: Pecunia tua tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri. Verkaufen kann man nur dasjenige, dessen Herr man ist. Niemand aber ist Herr der geistlichen Güter. Die Diener der Kirche sind nur die Ausspender derselben: Sic nos existimet homo, ut ministros Christi et dispensatores mysteriorum Dei, I Cor. IV. 1, sagt der Apostel. Ein solcher Handel widerspricht auch dem Ursprunge der geistlichen Güter, die ein umsonst gegebenes Geschenk Gottes sind. Daher die Aufforderung des Herrn: Gratis accepistis, gratis date. Mt. X. 8. Die Handlungsweise der Kirche ist somit vollkommen gerecht, wenn sie dem Simonisten das wieder nimmt, was er wider den Willen Gottes sich angemaßt hat, wenn sie ihn mit Infamie, mit Ausschließung aus der kirchlichen Gemeinschaft oder mit Absetzung bestraft. [1])

Sonstige mit der Gerechtigkeit verbundene Tugenden und ihre Gegensätze.

Eine mit der Tugend der Religion verwandte, aber doch auch, weil auf ihren Gegenstand aus einem besonderen Grunde gerichtet, von derselben wieder verschiedene Tugend ist die Pietät. [2]) Der Gott, als dem höchsten Princip unseres Seyns und Thuns, gebührende Cult schließt nemlich in sich auch die Verehrung ein, welche wir den Eltern (mit welchen die gleichfalls von ihnen abstammenden Verwandten durch die Bande des Blutes

---

[1]) Vgl. 2. 2. q. 92—100.

[2]) „Pietät" ist ein Ausdruck, welcher sowohl unmittelbar dem Schöpfer, als auch den Geschöpfen gegenüber gebraucht werden und eben sowohl eine Tugend, als ein Geschenk des heil. Geistes seyn kann, letzteres nemlich, wenn Gott als Vater gebührend verehrt wird: Inter cetera autem movet nos spiritus sanctus ad hoc, quod affectum quendam filialem habeamus ad Deum, secundum illud Rom. VIII: Accepistis spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba pater. Et quia ad pietatem proprie pertinet officium et cultum patri exhibere, consequens est, quod pietas, secundum quam cultum et officium exhibemus Deo, ut patri, per instinctum spiritus S., sit Spiritus Sancti donum. 2. 2. q. 121. a. 1. 2. Das Band, welches die Pietät gegen die Menschen mit der Pietät gegen Gott verbindet, ist die Liebe. Eine solche höhere Beziehung ist dem Heidenthum gänzlich unbekannt. Wenn daher Aristoteles z. B. den Kindern Pietät gegen die Eltern empfiehlt, so weist er nur auf den natürlichen Instinkt und weiter darauf hin, daß die Eltern die Quelle ihres Daseyns sind, sowie diese hinwiederum in ihren Kindern gleichsam nur abgesonderte Theile ihres Selbst lieben und die Vortheile berechnen, welche sie im Alter von ihnen erwarten können. Also da, wie dort nichts als Egoismus! Die Natur sucht immer nur sich selbst, hält aber nicht Stand, wenn sie nicht mehr ihre Rechnung findet. Eth. VIII. 14. 16.

verbunden sind) und dem Vaterlande schulden, da wir diese an zweiter Stelle als Urheber unseres Daseyns, als unsere Führer und Leiter zu betrachten haben, so daß wir somit denselben nach Gott am meisten verpflichtet sind.

Schon der Dekalog befiehlt, die Eltern zu ehren: Honora patrem tuum et matrem tuam. Ehre gebührt den Eltern, insoferne sie höher stehen als die Kinder, welche ihnen ihr Daseyn verdanken. Dieß ist eine in der Natur des Verhältnisses der Kinder zu ihren Eltern selbst schon begründete Pflicht. Es können aber Fälle eintreten, welche den Kindern noch besondere Pflichten auflegen. Der hilflose Zustand, in welchem die Eltern durch Krankheit oder Armuth und dgl. gerathen, macht auch thätliche Hilfe nothwendig, welche sofort von den Kindern zu leisten ist. Daher theilt schon Cicero die Pflichten der Pietät in zwei Klassen: Pietas est, per quam sanquine junctis patriaeque benevolis officium (Dienstleistung) et diligens tribuitur cultus (Ehre und Ehrfurcht).

Da die Pietät eben sowohl, als die Religion eine Tugend ist, so kann an sich zwischen beiden kein Widerspruch seyn. Denn das Gute widerspricht nicht dem Guten. Es kann daher auch nicht die Erfüllung der einen Pflicht die Erfüllung der andern ausschließen. Indessen wird jeder Tugendact von gewissen Verhältnissen und Umständen umgrenzt. Werden diese Grenzen überschritten, so hört die Handlung auf, tugendhaft zu seyn, und wird sofort sündhaft. Der Mensch muß also, wie jede Tugend, so auch die Pietät in angemessener Weise üben. Dieß würde aber nicht mehr der Fall seyn, wenn bei Uebung der Pietät die Gott gebührende Ehre hintangesetzt werden müßte. Es wäre nicht mehr Tugend, wenn man den Eltern, den Verwandten, dem Vaterlande dienend dem Dienste Gottes sich entziehen würde. Darum werden, Deut. XXXIII, die Leviten gelobt, welche ihre götzendienerischen Väter und Mütter, ihre eigenen Kinder und Brüder verleugneten. Christus verlangt in gleicher Weise, Luc. XIV, daß in diesem Falle Vater und Mutter, Gattin, Kinder und Brüder und Schwestern gehaßt werden sollten, daher der heil. Hieronymus schreibt: Per calcatum perge patrem, per calcatam perge matrem, siccis occulis ad vexillum crucis evola. Summum genus pietatis est, in hac re fuisse crudelem. Wenn aber der Dienst, den wir Gott schuldig sind, vereinbar ist mit der Erfüllung der Pietätspflichten, so ist es nicht erlaubt, unter dem Vorwande der Uebung der Religionspflichten, jenen sich zu entziehen. Darum tadelt der Heiland, Mt. XV, die Pharisäer, welche in dieser Hinsicht das Gegentheil lehrten. Das, was die Pietät Gutes erweist, trifft ebensowohl Gott, wie dieß bei allen Werken der Barmherzigkeit der Fall ist, von denen der Heiland sagt: Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis, Mt. XXV, so daß also auch hier der den Menschen erwiesene Dienst im Grunde Gottesdienst ist. Wer also z. B. Eltern hat, die seiner, um

ihr Leben fortbringen zu können, bedürfen, der darf dieselben nicht verlassen und etwa in's Kloster gehen. Man sage nicht, daß man ja dieselben Gott empfehlen könne, der für sie Sorge tragen wird. Das hieße Gott versuchen, indem man in Hoffnung auf die göttliche Hilfe die Eltern einer Gefahr aussetzen würde, da man doch wohl einsehen kann, was zu thun ist, um sie jener ihre Sustentation bedrohenden Gefahr zu entziehen. Anders verhielte sich die Sache, wenn eine solche mißliche Lage der Eltern nicht zu befürchten stünde, denn die Kinder sind zur Sustentation der Eltern nur für den Fall der Noth verpflichtet.

Personen, die eine höhere Stellung in der Gesellschaft haben und denen somit gewisse Verhältnisse untergeordnet sind, ist man Hochachtung (observantiam) schuldig, welche wesentlich darin besteht, daß man denselben wegen ihrer höheren Stellung Ehre erweist, wegen ihres Einflusses auf den Gang der Dinge aber Folge leistet.

Diese Pflicht ist eine strenge Rechtspflicht denen gegenüber, welchen wir speciell untergeordnet sind, in Bezug auf Andere aber nur eine Pflicht des Anstandes.

Die einem Andern erwiesene Ehre ist ein von der Superiorität desselben abgelegtes Zeugniß. Dabei bedient man sich äußerer Zeichen, des Wortes, mit welchem man etwa auf die höhere Stellung des Geehrten hinweist, oder der That, indem man sich verneigt oder dem Geehrten entgegen kömmt, oder auch äußerer Dinge, der Darbringung von Geschenken, der Aufstellung von Bildern u. dgl. Wenn übrigens die hl. Schrift die Aufforderung, Andere zu ehren, als eine allgemeine, gegen Alle, nicht bloß gegen höher Gestellte, zu übende Pflicht ausspricht, indem sie sagt: Honore invicem praevenientes. Rom. XII. Omnes honorate. I Petr. II, so finden diese Aussprüche ihre Erklärung in den Worten des Apostels: In humilitate superiores invicem arbitrantes. Phil. II. Der Demuth wird es nicht schwer fallen, bei Andern etwas zu finden, was dieselben höher stellt, als wir stehen, und sie wird in solcher Weise bald einen Grund haben, denselben Ehre erweisen zu können.

Der Untergebene ist seinem Herrn Unterwürfigkeit (duliam) schuldig, welche durch das Band der Charitas mit der Gott gebührenden Unterwerfung (latria) verbunden und ihr ähnlich, jedoch auch wieder von ihr verschieden ist, da Gott allein im eminenten Sinne unser Herr ist. [1])

---

[1]) Alle Gewalt ist von Gott, sagt der Apostel. Der heil. Thomas spricht dieselbe Wahrheit aus, wenn er (lib. III. de regimine Principium opusc. 20. c. 1.) schreibt: Manifeste apparet a Deo omne provenire dominium sicut a primo dominante. An Andeutungen des Aristoteles sich anschließend führt er zunächst für diesen Satz drei

In dem Reiche der Natur sind die niederen Kräfte den höheren unterthan. So ist es von Gott angeordnet. Auch im Reiche der Freiheit soll eine Herrschaft sein. Vernunft und Wille führen hier das gebietende Scepter. Diesen Gebietern soll sich fügender Gehorsam entsprechen. Zwar hat Gott den Menschen frei geschaffen und ihn unter die Macht seines eigenen Willens gestellt. Eccles. XV. Der Gehorsam aber ist eben ein Act freier Wahl, durch welchen der Mensch in Folge selbst eigenen Entschlusses, erhaben über jede zwingende Nothwendigkeit, sich selbst überwindend, einem fremden Willen sich anschließt. Zwar ist der göttliche Wille die höchste Norm für jeden geschöpflichen Willen, aber auch der gebietende menschliche Wille kann, wenn er mit dem göttlichen Willen zusammenstimmt, wenigstens secundäre Richtschnur für unsere Thätigkeit sein.

Der Gehorsam ist eine der edelsten moralischen Tugenden. Denn er opfert Gott das, was als das höchste unter den irdischen Gütern zu betrachten ist, nemlich den eigenen Willen. Daher heißt es von dem Gehorsam: Melior est obedientia, quam victimae. I Reg. XV. Es wird da nicht fremdes Fleisch, sondern gleichsam der eigene Wille zum Schlachtopfer gebracht. Alle übrigen Tugenden erhalten ihren Werth vor Gott nur durch den Gehorsam. Selbst das Martyrium, selbst die Hingabe des ganzen irdischen Besitzes an die Armen, wäre werthlos, wenn der Gehorsam gegen den göttlichen Willen davon genommen würde. Auch das Höchste, die Liebe, wäre nichts ohne den Gehorsam, wie der heil. Johannes sagt:

Gründe an: 1) Ratione quidem entis, quia oportet omne ens ad ens primum reducere sicut omne calidum ad calidum ignis ... Qua ergo ratione omne ens ab ente primo dependet, eadem et dominium, quia ipsum super ens fundatur et tanto super nobilius ens, quanto et ad dominandum super homines in natura eisdem praeponitur etc. 2) Omnis multitudo ab uno procedit et per unum mensuratur. Ergo eodem modo et multitudo dominantium ab uno dominante trahit originem, quod est Deus etc. 3) Virtus est proportionata enti, cujus est virtus et adaequatur ei, quia virtus fluit ab essentia rei. Sicut ergo se habet ens creatum ad increatum, quod est Deus, ita virtus cujuslibet entis creati ad virtutem increatam, quae etiam est Deus, quia, quidquid est in Deo, Deus est. Sed omne ens creatum ab ente increato trahit originem, ergo virtus creata ab increata. Hoc autem in dominio praesupponitur, quia non est dominium, ubi non est potentia sive virtus. Ergo etc. Deus portat omnia verbo virtutis suae. Hebr. etc. Noch zwei andere Gründe fügt der heil. Thomas den eben angeführten bei, welche ihm die Betrachtung der Bewegung des Geschöpflichen und die Betrachtung des Zweckes darbietet. So ist also nach der Auffassung des heil. Thomas der Fürst nicht von Menschen-, sondern von Gottes-Gnaden, und eben darum kein mit weggeworfenen Lappen aufgestutzter Strohmann, vor welchem nur Vögel und Hasen Respect haben, sondern ein von oben bestellter Hirt der Völker, welcher an dem Ansehen desjenigen Theil nimmt, von welchem er seine Gewalt erhalten hat.

Qui dicit, se nosse Deum, et mandata ejus non custodit, mendax est. Qui autem servat verba ejus, vere in hoc charitas Dei perfecta est. I Joh. II.

Dem Willen Gottes ist unbedingter Gehorsam zu leisten: Omnia, quaecunque locutus est Dominus, faciemus; et erimus obedientes. Exod. XXIV. Sein Wille gebietet allmächtig in der Natur; sein Wille werde auch vollbracht von den Menschen, und sollte er auch Ungewöhnliches befehlen, wie er auch in der Natur manchmal außerordentliche Erscheinungen hervorruft. Gebietet Gott daher dem Abraham, seinen eigenen Sohn zu tödten, Gen. XXII, so muß ihm Gehorsam geleistet werden. Denn er ist Herr über Leben und Tod; gebietet er den Juden, Hand an das Eigenthum der Egypter zu legen, Exod. XI, so müssen sie es thun, denn Alles gehört ihm, und er kann es geben, wem er will; gebietet er dem Osee, ein Hurenweib sich beizugesellen, Osee I, so darf er sich nicht weigern, es zu thun, denn der geschlechtliche Verkehr ist durch seine Anordnung bedingt. Zwar kann der Mensch nicht Alles wollen, was Gott will. Aber er soll doch das wollen, wovon Gott will, daß er es wolle. Der Gehorsam gegen Menschen dagegen ist kein unbegrenzter. Denn einmal sind wir den menschlichen Gebietern, wenn auch in gewisser Beziehung, doch nicht in aller und jeder Hinsicht unterworfen. Wie in der Natur das Flüssige etwa dem Feuer insoferne unterworfen ist, daß es davon erwärmt wird, dennoch aber frei seyn kann, wenigstens insoweit, daß es vom Feuer nicht ganz vernichtet und vertrocknet wird: ebenso steht auch nicht der ganze Mensch unter menschlicher Herrschaft. In Bezug auf den Geist, insbesondere auf die innere Bewegung des Willens, ist er nur Gott unterthan. Selbst auch in Bezug auf dasjenige, was zum eigentlichen Wesen seiner sinnlichen Natur gehört, steht er nicht unter Menschen, weil in dieser Hinsicht alle Menschen einander gleich sind, z. B. in Bezug auf die Sustentation des Lebens, in Bezug auf die Fortpflanzung der Gattung durch die Erzeugung. Rücksichtlich der Schließung der Ehe oder der Bewahrung der Virginität sind somit weder Sklaven ihren Herren, noch Kinder ihren Eltern unterworfen. Es kann aber auch noch ein anderer Grund vorhanden seyn, weßwegen wir vielleicht menschlichen Gebietern zu gehorchen nicht verpflichtet sind. In der Natur wird nicht selten die Wirksamkeit einer Kraft durch eine ihr entgegentretende, größere Naturkraft gehemmt. So vermag etwa die Kraft des Feuers das Holz nicht zu verbrennen, weil die überlegene Kraft des Wassers dieß verhindert. Dieser Fall tritt im Reiche der Freiheit ein, wenn der gebietende menschliche Wille sich mit dem höchsten göttlichen Willen in Widerspruch setzt. Niemand glaubt, dem untergeordneten Beamten Gehorsam leisten zu müssen, wenn der Fürst des Staates Anderes gebietet, als dieser. Wenn

daher anders die Menschen gebieten, anders Gott befiehlt, so ist der Grundsatz zu befolgen: Obedire oportet Deo magis, quam hominibus. Act. V. 29. Dasselbe gilt von den Befehlen der weltlichen Obrigkeit. Der Christ ist denselben allerdings Gehorsam schuldig, denn ist er auch frei geworden durch Christus, Matth. XVII, so bezieht sich doch diese Befreiung zunächst nur auf die innere geistige Seite des Menschen, nicht auf die äußere, Rom. VII, auf welche letztere eben das menschliche Regiment gerichtet ist. Christus ist keineswegs gekommen, um die Ordnung des Rechtes aufzuheben, sondern er hat dieselbe vielmehr befestiget. Daher die Aufforderungen der heil. Schrift: Admone illos, principibus et potestatibus subditos esse, ad Tit. III. Subjecti estote omni humanae creaturae propter Deum, sive regi, quasi praecellenti, sive ducibus, tanquam ab eo missis. I Petr. II. Wenn aber der Befehl der weltlichen Obrigkeit der Ordnung des Rechtes zuwider lauten würde und somit mit dem göttlichen Willen in Widerspruch wäre, so könnte es keinem Zweifel unterworfen werden, daß alsdann Gott der Vorzug vor den Menschen gebühre.

Der Ungehorsam ist eine Verläugnung der Liebe, die wir Gott, der von uns Gehorsam verlangt, schuldig sind, ja er ist ein Widerstand gegen Gott: Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit. Rom. XIII. Der Ungehorsam ist, den Menschen gegenüber, gleichfalls eine Hintansetzung der Charitas, die wir dem Nächsten schuldig sind, denn er beraubt ihn dessen, was er vermöge der ihm zukommenden Superiorität ansprechen kann. Daher wird in den heil. Schriften der Ungehorsam den schweren Sünden beigezählt. Rom. I. II Tim. III.

Jede Wirkung wendet sich naturgemäß ihrer Ursache zu. Darum ist Gott das Centrum von Allem, weil er die Ursache aller Dinge ist. Der Wohlthäter aber steht zu der von ihm ausgehenden Wohlthat in einem ursächlichen Verhältnisse. Dieser Causalnexus zwischen dem Wohlthäter und der von ihm gespendeten Wohlthat soll erhalten werden durch die stete Beziehung des Werkes auf seinen Urheber, was eben Aufgabe desjenigen ist, dem eine Wohlthat erwiesen wurde. Die Dankbarkeit, durch welche eben dieser Forderung Genüge geleistet wird, ist somit eine ganz natürliche Tugend, obwohl auch die Offenbarung die Uebung derselben gebietet, wenn es z. B. im (ersten) Briefe an die Thessalonicenser c. ult. heißt: In omnibus gratias agite.

Vor Allem sind wir gegen Gott zur Dankbarkeit verpflichtet, denn er ist die Quelle alles Guten, dessen wir uns erfreuen. Ihm muß die Unschuld danken wegen des Uebermaßes der Gnaden, womit sie Gott überhäuft hat; ihm die zur Buße sich wendende Schuld, denn sie hat Strafe verdient und Gott hat statt ihrer dem Schuldigen Gnade, in keiner

Weise verdiente Gnade gespendet. Aber auch der Mensch kann an zweiter Stelle Wohlthaten in einem größeren oder kleineren Kreise spenden. Daher die Pflicht der Dankbarkeit auch gegen ihn zu üben ist.

Dankbarkeit kann jedem Wohlthäter gegenüber geübt werden. Bedarf etwa derselbe auch nichts von unserem zeitlichen Besitze, weil er selbst vermöglich und reich ist, so können wir doch die Wohlthat mit wohlwollender Gesinnung hinnehmen, wir können den Wohlthäter ehren, ihm unsere Hochachtung bezeugen, ihm Rath ertheilen, freundlich mit ihm verkehren, ihm ein Vergnügen bereiten, ihn, wenn er sich verirrt hat, auf bessere Wege zu bringen suchen, für ihn beten, jedenfalls die empfangene Wohlthat treu in der Erinnerung bewahren. Zur Uebung der Dankbarkeit reicht also der Wille allein schon hin, so daß also das Unvermögen, die empfangene Wohlthat zu ersetzen, keinen Entschuldigungsgrund darbietet. Wird aber etwa der Wohlthäter der Hilfe und Unterstützung in der Folge bedürftig, so steht der Dankbare nicht an, dieselbe ihm alsbald und insoweit, als es möglich ist, angedeihen zu lassen. Die Eile aber, mit welcher Mancher für die empfangene Wohlthat alsbald Ersatz zu leisten sucht, ist nicht immer ein Beweis dankbarer Gesinnung, sondern nicht selten eine Folge des Stolzes, welcher Niemandem etwas verdanken will. Man hat nemlich bei jeder Wohlthat zwei Dinge zu unterscheiden, die Gabe, welche, und den Affekt, mit welchem sie gegeben worden. Der Affekt, aus dem die Wohlthat hervorgegangen ist, fordert zur alsbaldigen Recompensation auf, nemlich zur wenigstens beginnenden Dankbarkeit. Was aber den Ersatz des Geschenkes selbst anbelangt, so muß die hiezu geeignete Zeit abgewartet werden. Im Uebrigen nimmt die Dankbarkeit auf Beides Rücksicht, nicht bloß auf die Gabe, sondern auch auf den Affekt des Gebers, und da kann es sich wohl vielleicht ereignen, daß der Werth einer an sich unbedeutenden Wohlthat wegen der ihr zu Grunde liegenden edlen Gesinnung des Wohlthäters sehr hoch sich steigert. Diese Gesinnung, als etwas Innerliches, ist zwar oft nur Gott allein bekannt. Nicht selten aber manifestirt sie sich doch auch durch gewisse Zeichen nach Außen und wird so den Menschen erkennbar. Eben dieses aber, daß nemlich der Dankbare nicht bloß auf die Gabe, sondern auch auf den Affekt des Gebers sieht, ist es auch, warum derselbe sich bemüht, wenn die Zeit gekommen ist, mehr zurückzugeben, als er empfangen hat. Denn ist auch die empfangene Gabe ersetzt, so hat man nur gethan, was man zu thun schuldig war. Der Wohlthäter aber hat, ohne eine Verpflichtung hiezu zu haben, ganz umsonst uns Gutes erwiesen. Der Dankbare wird daher auch seinerseits nicht bloß das Schuldige leisten, sondern auch aus freier Liebe gerne irgend etwas noch beifügen wollen.

Der Gegensatz der Dankbarkeit, die Undankbarkeit, ist eben wegen ihres Widerspruches gegen die Pflicht der Dankbarkeit unsittlich. Der heil. Paulus bezeichnet dieselbe ausdrücklich als Sünde. II Tim. III. 2. Jedoch kann man an ihr verschiedene Grade der Sündhaftigkeit unterscheiden. Die Dankbarkeit besteht wesentlich darin, daß der Mensch die erhaltene Wohlthat als solche anerkennt, daß er sofort diese vorerst innerliche Würdigung durch Lob oder wirkliche Danksagung ausspricht, und endlich in schicklicher Zeit und an geeignetem Orte das Empfangene nach Vermögen vergilt. Das aber, was beim Werden das Letzte ist, wird bei der Auflösung des Gewordenen das Erste. Daher beginnt der Undank damit, daß der Mensch die empfangenen Wohlthaten nicht vergilt, ja vielleicht so weit sich verirrt, daß er das Gute mit Bösem lohnt, daß er sodann die Wohlthat verheimlichet, als wäre sie ihm gar nicht erwiesen worden, vielleicht gar für dieselbe nur Tadel hat, endlich das ihm erwiesene Gute gar nicht mehr als solches anerkennt, sondern etwa sogar für Böses erachtet.

Soll uns aber der Undank bestimmen, vom Wohlthun alsbald abzulassen? Der Undankbare verdient dieß ohne Zweifel: Ingrati spes tamquam hybernalis glacies tabescet. Sap. XVI. Seine Hoffnung aber schwindet eben dadurch, daß ihm fortan die Wohlthat entzogen wird. Indessen wittert die christliche Liebe nicht sogleich Undank. In der That ist auch nicht Jeder undankbar, der vielleicht nicht alsobald die erhaltene Wohlthat vergilt. Es kann ihm ja die Gelegenheit dazu, es kann ihm das Vermögen, dieß zu thun, fehlen. Ueberdieß ermüdet die christliche Liebe nicht leicht in dem Bestreben, den Undankbaren zum Danke zu stimmen. Erneutes Wohlthun vermag dieß vielleicht. Gott ist auch der Wohlthäter, nicht bloß der Guten und Dankbaren, sondern auch der Bösen und Undankbaren, Luc. VI, und sein Beispiel soll nachgeahmt werden. Wenn aber die fortgesetzte Wohlthätigkeit den Undank nur steigern und somit den Undankbaren immer schlechter machen würde, so wird sofort die christliche Liebe vom Wohlthun abstehen, denn sie will Niemandem Gelegenheit zur Sünde geben.

Die Rache vollzieht sich durch ein strafendes Uebel, welches dem, der gefehlt hat, zugefügt wird. Alles kömmt dabei auf die Absicht des Strafenden an. Hat derselbe nur das Uebel, das dem Fehlenden bereitet wird, im Auge, so ist die Rache unsittlich. Denn Lust haben an den Leiden des Mitbruders heißt ihn hassen, was wider die Liebe ist. Es mag seyn, daß die Züchtigung eine wohl verdiente ist. Deßohngeachtet ist ein solches Vorgehen nicht erlaubt, so wenig als es erlaubt ist, den Hassenden entgegen auch seinerseits zu hassen, oder zu sündigen, weil Andere gesündiget haben. Das heißt sich vom Bösen besiegen lassen, was nicht seyn soll. Rom. XII. Wenn aber das Augenmerk des Strafenden zunächst und hauptsächlich auf

etwas Gutes gerichtet ist, was eben durch die Strafe erzielt werden will, auf die Besserung des Fehlenden oder wenigstens auf die Beschränkung seiner Uebelthaten, auf die Beruhigung Anderer oder auf die Aufrechthaltung des Rechtes, oder auf die Gott gebührende Ehre, so ist die Rache erlaubt. [1]) Sie ist ja in dem natürlichen, einem jeden Wesen innewohnenden Zuge gegründet, Schädliches abzuwehren. Ist auch die Liebe das Wesen des neuen Gesetzes, so gibt es doch Menschen, die nur durch die Furcht vor Strafe im Zaume gehalten werden können. [2]) Es ist dieß auch nicht wider den Ausspruch Gottes: Mihi vindicta, ego retribuam, Deut. XXXII. 35. Denn der heil. Paulus sagt, daß Gott die Strafgewalt auch auf Menschen übergetragen habe, Rom. XIII. Eben so wenig ist die Rache an sich wider die Bereitwilligkeit des Christen, ihm zugefügte Unbilden geduldig zu ertragen. Denn die erlittene Unbill ist häufig keine bloß persönliche Angelegenheit, und die Verbindlichkeit, sie ungerügt hinzunehmen, keine absolute. Nur muß die Rache immerhin innerhalb der richtigen Grenzen, mit gehöriger Berücksichtigung der Verhältnisse und Umstände geübt werden. Wuth und Grausamkeit bei Vollziehung der Strafe ist eine Ueberschreitung des rechten Maßes. Haben Mehrere gefehlt, so sind, wo möglich, die Schuldlosen von den Schuldigen auszuscheiden und diese zu bestrafen, jene aber nicht. Manchmal genügt es, nur die Rädelsführer unter die Strafe zu stellen, auf die Andern aber die Furcht wirken zu lassen. Manchmal aber können die Verhältnisse so sich gestalten, daß man ein von Vielen verübtes Unrecht hingehen lassen muß, da die Vollziehung der verdienten Strafe Schlimmeres herbeiführen würde, als die Unterlassung derselben. So verbietet auch der göttliche Heiland, Mt. XIII, das Unkraut auszureuten, um nicht in solcher Weise der guten Saat selbst zu schaden. Manchmal aber ist es, da Viele zusammen vielleicht Ein Ganzes bilden, wie in der That zuletzt die Millionen Men-

[1]) Das ist die Nemesis der Griechen, wofür wir im Deutschen keinen adäquaten Ausdruck haben. Cicero gebraucht dafür in den tuskulanischen Untersuchungen das Wort indignatio, indem er dazu bemerkt: In tanta linquae latinae egestate, hoc, opinor, licebit vocabulo uti, ad significandam eam, quam Graeci Nemesin nominant, quae est aegritudo suscepta ex alterius indigni rebus secundis. Thomas entwickelt vom christlichen Standpunkte aus diesen Begriff in umfassenderer Weise, als es einem heidnischen Philosophen möglich gewesen.

[2]) Cf. ad Thess. c. V. lect. 2: Sicut actus moralis sumitur secundum intentionem finis, sic *ad duo* potest esse intentio vel ad malum illius, ita quod quiescat ibi, et hoc est illicitum, quia ex livore vindictae: vel ad bonum correctionis seu justitiae et conservationis reipublicae et sic non reddit malum pro malo, sed bonum sc. ejus correctionem. Quantum ad secundum dicit (Apostolus): Semper, quod bonum est, sectamini invicem et in omnes.

schen zusammengenommen die in sich Eine Menschheit ausmachen, nicht möglich, den Unschuldigen den schlimmen Folgen zu entziehen, welche von Andern begangene Vergehungen für ihn haben. Wenn Ein Glied des Organismus leidet, so leidet ja auch der ganze Körper mit. Jedoch bemüht sich die vernünftige Rache, soviel als möglich, die Strafe nur auf die Schuld herabzuleiten, denn nur der Schuldige verdient, daß er, weil er zu sehr seinem Willen nachgegeben, nun Etwas wider seinen Willen dulde. Die heilende Strafe, welche von früheren Mängeln vollends befreien und in Zukunft vor Fehlern zu bewahren bestimmt ist, mag auch über Solche verhängt werden, die unwillkührlich sich verirrt, ohne eigentliche Schuld auf sich geladen zu haben. Es mag also manchmal ohne vorhandene Schuld gestraft werden, nie aber darf dieß geschehen ohne Ursache. Auch darf das Gut, dessen die Strafe beraubt, nicht etwa größer seyn, als dasjenige, welches sie vermitteln soll. Kein vernünftiger Arzt wirkt einem Uebel entgegen, in Folge dessen etwa eine viel größere Krankheit ausbricht. Um aber an geistigen Gütern bestrafen zu dürfen, ist immer das Vorhandenseyn von irgend einer Schuld erforderlich. Im Uebrigen bestimmen schon die göttlichen und menschlichen Gesetze gar vielfach, was für Strafen verhängt werden sollen, damit die Rache den Weg der Gerechtigkeit und angemessenen Verfahrens nicht verfehlen möge. Diese Bestimmungen, durch welche insbesondere die Art der Güter bezeichnet wird, welche durch die Strafe dem Fehlenden entzogen werden sollen, sind immerhin als maßgebend zu betrachten.

Unter Wahrhaftigkeit versteht man jene Tugend, durch welche der Mensch sein Aeußeres (Worte, Handlungen, Zeichen jeglicher Art) in ein harmonisches Verhältniß zu seinem Innern bringt. Sie ist ein Theil der Gerechtigkeit, denn sie ist, wie diese, auf Andere gerichtet und stellt, gleich ihr, ein gewisses Ebenmaß her, indem sie die Zeichen mit dem Bezeichneten in Einklang bringt. Sie ist aber nicht, wie die Gerechtigkeit, eine legale, sondern eine moralische Pflicht. Im Uebrigen ist die Wahrhaftigkeit die Grundlage aller socialen Ordnung, welche ohne dieselbe eine Unmöglichkeit seyn würde. Denn die Menschen können nicht zusammenleben ohne das gegenseitige Vertrauen, daß Einer dem Andern die Wahrheit nicht vorenthalten werde.

Wahrhaftigkeit ist aber nicht bloß Pflicht in Bezug auf von uns Verschiedenes, sondern auch in Bezug auf unsere eigene Persönlichkeit. Der Wahrheitsliebende stellt sich als das dar, was er ist. Er hält die Mitte zwischen dem Zuviel und zwischen dem Zuwenig.[1]) Er sagt nicht

[1]) Aristoteles bezeichnet die Wahrhaftigkeit in etwas gekünstelter Weise als die Mitte μεσοτης zwischen der Prahlerei, welche unter Annahme eines falschen Scheines

mehr von sich, als wirklich an ihm ist, und sagt es nicht aus, ohne einen genügenden Grund hiezu zu haben, auch nicht zur Unzeit. Er hüllt sich aber auch nicht in den Schleier des Geheimnisses und der Verborgenheit, wenn es nothwendig ist, offen als das hervorzutreten, was er ist. Offenbart er aber dabei nicht all das Gute, das in ihm ist, nicht sein ganzes Wissen, nicht sein ganzes durchheiligtes Wesen, so thut er es, weil im Größeren auch das Kleinere schon enthalten ist, und weil etwa in einem bestimmten Falle der Wahrheit durch solche Zurückhaltung nicht zu nahe getreten wird. Zwischen Nicht-kund-thun und Läugnen aber ist ein großer Unterschied. Zum Läugnen dessen, was wirklich an ihm ist, läßt der Freund der Wahrheit sich nicht verleiten, denn dieß hieße falsch seyn, lügen, was wohl vielleicht die Klugheit empfehlen könnte, immerhin aber doch ein Abfall von der Wahrheit seyn würde.

Einen Gegensatz zur Wahrhaftigkeit bildet die Lüge, welche der äußeren Zeichen (vorzüglich des Wortes) sich bedient, nicht um die Wahrheit, sondern um Unwahrheit kund zu thun. Sie ist Lüge im vollsten Sinne des Wortes, wenn unwahr ist, was mitgetheilt wird, und dabei eine auf Fälschung der Wahrheit und auf Täuschung Anderer gerichtete Absicht vorhanden ist, denn dann hat sie die ihr eigenthümliche Materie, ihre Form und (soviel an dem Lügner liegt) auch ihre Wirkung. Indessen ist das entscheidende Moment bei der Lüge, wie bei allen Tugenden und Lastern, das Formelle, somit die Absicht, Falsches mitzutheilen, daher man sagen kann, die Lüge sey eine dem eigenen Wissen und Gewissen widersprechende Rede. [1]) Darum ist es nicht im eigentlichen Sinne, sondern nur materielle Lüge, wenn Einer Falsches sagt, glaubend, er rede Wahrheit, weil dann das Falsche nur zufällig da ist, da es nicht in der Intention des Sprechenden liegt. Sagt aber Einer Wahres, glaubend, er sage Falsches, und dabei beabsichtigend, Falsches mitzutheilen, so liegt das Falsche in der Intention des Sprechenden,

---

auf die eigene Vergrößerung abzielt, und zwischen der Ironie, welche in verstellter Weise auf die eigene Verkleinerung ausgeht. Eth. II. 8. Sachgemäßer stellt Thomas sie als die Mitte zwischen zu großer Offenheit und den verschiedenen Arten verwerflicher Verstellung dar, so daß die Schweigsamkeit und Verschwiegenheit (taciturnitas und reticentia) als mit derselben wohl verträglich erscheint. Nur bei solcher Auffassung findet sich Raum für die christliche Demuth.

[1]) Falsa significatio ad rationem peccati in moralibus non sufficit, cum non sit (semper) in potestate hominis, verum significare, sicut nec verum scire. Unde oportet quod sit talis significatio in mendacio, qua quis *volens* a recto deviet. Hoc autem non est, nisi quando sciens falsum loquitur, quia ignorans non voluntarius est. In 3 Sentent. dist. XXXVIII. q. 1. a. 1. Sicut verax vera loquitur amore veri, ita mendax falsum loquitur falsitatem intendens l. c.

das Wahre aber außerhalb derselben. Es ist somit in diesem Falle eigentliche formelle Lüge vorhanden. Die Absicht aber (und die Hoffnung), daß Andere wirklich getäuscht werden, gehört gewissermaßen nur zur Vollendung der Lüge, daher das Wesen derselben dadurch nicht bedingt ist. Es kann also auch dann wirkliche Lüge vorhanden seyn, wenn etwa diese Absicht (und Erwartung) fehlen sollte. [1])

Sucht der Lügner Andern zu schaden, so nennt man die Lüge eine schädliche (mendacium perniciosum). Will er dagegen Andern durch die Lüge nützlich seyn oder Schaden von ihnen abwenden, so erlaubt er sich eine Lüge der Dienstfertigkeit (mendacium officiosum). Bei der Scherzlüge (mendacium jocosum) ist die Absicht, Andern Unterhaltung zu gewähren und dafür von ihnen Beifall einzuernten. [2])

Die Lüge ist böse und sündhaft. Denn die äußern Zeichen, wider ihre natürliche Bestimmung (nemlich die Gedanken zu offenbaren), zu gebrauchen, ist unnatürlich und pflichtwidrig. Dieß thut aber der Lügner, der sich insbesondere des Wortes bedient, um damit etwas Anderes zu bezeichnen, als er im Sinne hat. Darum heißt es nicht nur im Dekalog, man solle kein falsches Zeugniß geben, sondern gar oft noch ist die Lüge ausdrücklich als etwas Unsittliches und Verbotenes in den heil. Schriften bezeichnet z. B. Sap. I: Os, quod mentitur, occidit animam. Ps. V: Perdes omnes, qui loquuntur mendacium. Ecclesia. VII: Noli velle mentiri omne mendacium. Man sage nicht, sonst heilige Männer hätten, nach dem Zeugnisse derselben heil. Schriften, gelogen, also könne die Lüge doch nicht in jedem

---

[1]) Oft ist nicht die geringste Aussicht vorhanden, daß Andere wirklich getäuscht werden können, und es wird doch gelogen. Demjenigen, welcher als Lügner bekannt ist, glaubt man, wie er selbst wohl wissen kann, nicht mehr. Auch der Gewohnheitslügner lügt wohl oft ohne die Absicht und Aussicht, täuschen zu können. Daher sagt Thomas: *Completivum* in definitione mendacii ponitur intentio fallendi, sed quasi male falsa vocis significatio. l. c. Darum ist die Scherzlüge gewissermaßen eine unvollendete Lüge: Quicunque ergo sciens falsum loquitur, fallaciam intendit secundum quod est in fallente. Unde ista intentio fallendi communis est omni mendacio. Sed intentio, qua aliquis intendit fallaciam non solum, ut ipse fallat, sed *ut alii fallantur*, non est in mendacio jocoso. Unde minimum habet de ratione mendacii.

[2]) Auf diese Arten lassen sich alle übrigen (Augustinus unterscheidet deren acht) zurückführen. L. c. a. 2. werden diese drei Arten der Lüge als drei verschiedene Grade dieser Sünde dargestellt: Primus gradus est, ut (fallacia) sit tantum in fallente, qui fallit, quamvis nullus ab ipso fallatur (mendacium jocosum). Secundus gradus est, ut fallacia tantum ad opinionem audientis perveniat, ut sc. verum aestimet, quod falsum est sibi a dicente prolatum (mendacium officiosum). Tertius gradus est, ut secundum ejusdem intentionem fallacia perducatur ulterius usque ad damnum in rebus vel in persona alicujus (mendacium perniciosum).

Falle unsittlich seyn. Allein Manches, was da eine Lüge zu seyn scheint, ist, insbesondere im A. T., nur eine prophetische oder figürliche Rede. Die figürliche Redeweise aber ist keine Lüge, da das gebrauchte Zeichen oder Bild in keinem Widerspruche ist mit der bezeichneten oder vorgebildeten Sache. Was die in den heil. Schriften vorkommende angebliche Gutheißung und Belohnung der Lüge betrifft, so ist auch dies nur Schein. Dieselbe geht nie auf die Lüge, sondern auf das Motiv, welches an sich manchmal gut seyn kann. So logen die egyptischen Hebammen aus Wohlwollen und Gottesfurcht, Exod. I, und nur diese, nicht aber die Lüge hat bei Gott ihren Lohn gefunden. Es kann sich wohl auch ereignen, daß die Lüge Niemandem Schaden, sondern vielleicht sogar Nutzen bringt, oder daß die durch die Lüge bewirkte Täuschung Anderer als ein viel geringeres Uebel erscheint, denn dasjenige ist, welches, wenn man die Wahrheit sagt, eintreten wird. Solche und ähnliche Gründe mögen zwar die Schuld des Lügners vermindern, können aber die ihrem ganzen Wesen nach unsittliche Lüge nicht sittlich und erlaubt machen, denn die Sittlichkeit einer Handlung ist überhaupt nicht durch die Nützlichkeit und die vortheilhaften Erfolge derselben bedingt. Kluge Dissimulation der Wahrheit könnte daher etwa in manchen Verhältnissen gestattet, ja vielleicht sogar Pflicht seyn, die Lüge aber bleibt immer unsittlich. Indessen muß man allerdings in Bezug auf die Sündhaftigkeit der Lüge eine Abstufung gelten lassen. Ist die Lüge wider die Liebe Gottes oder des Nächsten, wie dieß bei der schädlichen Lüge der Fall ist, so ist die dadurch begangene Sünde an sich eine schwere Sünde, während sie, gleichfalls objektiv betrachtet, nicht als eine solche sich darstellt, wenn dabei eine Verletzung der Liebe nicht statt hat, wie dieß der Fall ist bei der Lüge der Dienstfertigkeit, die Andern nützen, bei der Scherzlüge, die Andere erheitern will. [1]) Zufällig aber könnten auch Lügen letzterer Art schwere Sünde seyn, nemlich, wenn die Folgen besonders schlimme wären, große Aergernisse daraus entstehen würden und dgl. Dieß ist die Ursache, warum manchmal dieselbe Lüge, die bei minder Vollkommenen eine geringe Sünde seyn würde, bei sittlich sehr hoch stehenden Personen schwere Schuld in sich schließt. Falsch dagegen ist die Ansicht, daß an sich schon bei dem Vollkommneren das Nemliche schwere, was bei dem sittlich tiefer Stehenden nur geringe Sünde

---

[1]) Cf. Expos. in Ps. V, wo in etwas anderer Wendung obige Grundsätze also ausgesprochen werden: Secundum Augustinum nullum mendacium officiosum est sine peccato, quia si mentiris, ut liberes aliquem, hoc non est bonum, quia Apostolus dicit Rom. III: Non sunt facienda mala, ut eveniant bona. Praeterea omne malum posset fieri propter bonum. Potest tamen officiosum esse aliquando veniale. Sed jocosum semper est veniale. Perniciosum vero semper est mortale.

ist. Bei dieser Annahme würde sich offenbar der Bessere und Vollkommnere in einer schlimmeren Lage befinden, als der minder Gute und Vollkommene. Nur eine specielle Verpflichtung, etwa ein Gelübde und dergl. könnte die an sich geringe Sünde zur schweren machen, nicht aber ein Umstand der Person, welcher die Art der Sünde nicht ändert, daher auch das an sich Endliche (die geringe Schuld) nicht zum Unendlichen (zur Todsünde) sich steigern kann. [1])

Die Verstellung (simulatio) bedient sich der Facten zur Fälschung der Wahrheit, ist also eine factische Lüge. Da es keinen wesentlichen Unterschied begründet, ob Einer mittels des Zeichens im eminenten Sinne, nemlich des Wortes, oder ob er durch Handlungen lügt, so gilt Alles, was von der Lüge, auch von der Verstellung. Indessen darf man die Verstellung nicht verwechseln mit der Geheimhaltung (dissimulatio). Während der sich Verstellende das als wirklich bezeichnet, was nicht, oder wenigstens nicht so ist, wie er es darstellt: wird bei der Geheimhaltung einfach ge-

---

[1]) Thomas erklärt also, und zwar unter Berufung auf die Autorität des hl. Augustinus alle und jede Lüge für schlechthin unsittlich. Auffallender Weise wird in einer jüngst erschienenen Abhandlung: „Untersuchungen über den Besitz als Fundamentalprincip für Entscheidung von Fällen aus dem Gebiete der Moral von Joh. Vinc. Bolgeni, Theologen der heiligen römischen Pönitentiarie. Regensb. b. Manz 1857," auf welche der Uebersetzer von einem „eben so gelehrten, als frommen römischen Priester aufmerksam gemacht worden" und welche „1847 in Orvieto mit Approbation im Drucke erschienen ist," das Gegentheil behauptet. Nach Aufstellung des Grundsatzes: „Wenn zwei Gebote zu derselben Zeit in einer Weise zusammentreffen, daß es unmöglich ist, beide zu erfüllen, dann hört Eines von ihnen auf, zu verpflichten, und jedenfalls weicht dann das minder Wichtige," finden die beiden Schriften des heil. Augustinus: De mendacio und contra mendacium Berücksichtigung, um, wo möglich, aus denselben die Zulässigkeit der Lüge in gewissen (nicht näher bestimmten) Fällen heraus zu demonstriren, oder wenigstens das dagegen Sprechende zu beseitigen. Der Verfasser aber muß zugestehen, daß Augustinus im ersteren Buche vielfach nur die Meinung Anderer anführt, und findet „wie sehr die eigentliche Meinung des heiligen Lehrers durch seine beständige Gewohnheit, alle Augenblicke lange und ganz verschiedenartige Abschweifungen vorzunehmen, verdunkelt wird." Aus dem zweiten Buche führt er einen von Augustinus erwähnten Fall an, der jedoch von diesem in einer mit Bolgeni's Ansicht widersprechenden Weise entschieden wird. In Bezug auf die Scherzlüge sagt allerdings der heilige Kirchenlehrer: .... exceptis jocis, quae nunquam sunt *putata* mendacia, habent enim evidentissimam ex pronuntiatione atque ipso jocantis affectu significationem animi nequaquam fallentis etsi non vera enuntiantis etc. De mendac. c. 2. Thomas beruft sich aber auf die klarere Stelle in Ps. V: Duo sunt genera mendaciorum, in quibus non est magna culpa, sed tamen *non sunt sine culpa*, cum aut jocamur aut proximo consulendo mentimur. Die bekannte Anekdote „vom fliegenden Ochsen" kann aus den Schriften des heil. Thomas nicht genügend motivirt werden.

schwiegen in Bezug auf das, was ist. Und dieß ist erlaubt, da Andern keine Befugniß zusteht, von uns unbedingt Mittheilung aller und jeder Wahrheit zu verlangen.

Spielt der sich Verstellende im Leben gleichsam die Rolle eines Schauspielers, so daß er eine andere Person darstellt, als er ist, so nennt man ihn einen Heuchler (hypocritam). Die Heuchelei ist also immerhin Verstellung, aber nicht jede Verstellung ist Heuchelei, sondern nur jene, bei welcher der Mensch gewissermaßen für eine andere Person, als er ist, sich ausgibt, die Larve eines guten und rechtschaffenen Menschen vor's Gesicht legt, da er doch innerlich ein Bösewicht ist. Auch die Heuchelei ist, wie die Verstellung und Lüge, ein feindlicher Gegensatz zur Wahrheit und eben deßwegen unsittlich. Daher heißt es: Simulatores et callidi provocant iram Dei. Job. XXXVI. 13. Non venit in conspectu ejus omnis hypocrita. Job. XIII. 16.

Die Lüge heißt Prahlerei (jactantia), wenn Einer mehr von sich aussagt, als wirklich in ihm ist. Sagt er aber von sich lügenhafter Weise weniger aus, als in ihm ist, legt er sich z. B. irgend eine Gemeinheit bei, die von ihm ferne ist, oder leugnet er geradezu etwas Gutes und Großes, das in ihm ist, so nennt man dieß Ironie (ironia). Die Lüge hört natürlich auch in diesen Formen nicht auf, böse zu seyn. [1])

Die Freundlichkeit ist keine strenge Rechtspflicht, sondern eine freie Gabe der Liebe, welche den Verkehr mit Andern zu versüßen sucht, um so viel, als möglich, zu verwirklichen, was der Psalmist sagt: Ecce quam bonum et quam jucundum habitare fratres in unum. Ps. CXXXII. Sie bezieht sich zunächst nicht auf das Innere, obwohl sie den Affekt (der Zuneigung und des Wohlwollens) zur Voraussetzung haben soll, sondern auf Aeußeres, wodurch wir mit unsern Mitmenschen verkehren, auf das Wort nemlich und die That. Die Freundlichkeit bleibt Allen, Bekannten und Unbekannten, selbst auch denen gegenüber, die unsere Liebe nicht verdienen, sich gleich. Man kann nicht sagen, daß sie etwa in letzterem Falle Verstellung sey. Denn die Freundlichkeit ist nicht ein Zeichen besonderer Freundschaft oder Vertraulichkeit, die wir nur gegen diejenigen haben, die uns näher stehen und inniger mit uns verbunden sind. Sondern sie ist nur der Ausdruck allgemeiner Menschenliebe. Die Freundlichkeit, obwohl

---

[1]) Aristoteles meint doch, die Prahlerei in etwas in Schutz nehmen zu müssen. Derjenige, sagt er Eth. IV. 13, ist kein Prahler, welcher zuweilen sich anmaßt, was er nicht besitzt, und es darauf anlegt, Andere hierüber in Irrthum zu führen, wenn er es hierin nur noch nicht zur Fertigkeit gebracht hat. Eben so verhält es sich nach seiner Meinung mit dem eigentlichen Lügner.

nach Kräften allenthalben Freude spendend, hütet sich deßohngeachtet wohl, daß sie nicht etwa die Vermittlerin jener ausgelassenen Freude werde, von welcher die Schrift sagt, daß sie im Herzen des Thoren wohne. Eccles. VII. Um so mehr nimmt sie sich in Acht, etwa gar die Sünde zu ermuthigen. Sie nimmt daher auch keinen Anstand, den Ernst hervorzukehren, wenn es nöthig ist, und dann statt zur Freude, zur Trauer zu stimmen, was der heil. Paulus den Korinthern gegenüber gethan, wie aus den Worten erhellt: Contristari vos in epistola, non me poenitet ... Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad poenitentiam. II. Cor. VII.

Die Freundlichkeit ist daher himmelweit verschieden von der Schmeichelei (adulatio). Diese will, und zwar nicht ohne eigennützige Absichten, um jeden Preis Andern Angenehmes bereiten durch das Wort oder die That, unbekümmert darum, ob dabei das richtige Maß und die Grenzen der Tugend überschritten werden, oder nicht. Sie nimmt daher nicht Anstand, Andere auch in Bezug auf dasjenige zu loben, was keineswegs lobenswerth, weil böse ist, wobei geschieht, was der Psalmist rügend erwähnt: Laudatur peccator in desideriis animae suae, Ps. IX, womit der Schmeichler denen sich beigesellt, welchen derselbe ein Wehe zuruft: Vae, qui dicitis malum bonum. Isai. V. Der Schmeichler preist wohl auch dasjenige, was noch gar nicht gewiß ist, und handelt in solcher Weise wider die Vorsicht, welche die heil. Schrift empfiehlt mit den Worten: Ante sermonem non laudes virum. Ecclesiast. XXVII. Non laudes virum in specie sua. Ecclesiast. XI. Er bekümmert sich auch nicht um die Warnung: Ante mortem ne laudes hominem, Eccles. XI, und sucht Andere mit Lobhudelei heim auch dann, wenn vorauszusehen ist, daß das ertheilte Lob verderblich wirken wird. Der Schmeichler hat noch nicht erkannt, daß es Gefälligkeiten gegen Andere gibt, welche um das göttliche Wohlgefallen bringen, wie der heil. Paulus dieß erkannte, da er schreibt: Si adhuc hominibus placerem, Christi servus non essem. Gal. I. Schmeichler sind daher auch unsere größten Feinde, so daß man viel lieber von seinen Freunden den härtesten Tadel, als von Schmeichlern betrügerische Liebkosungen, bei welchen dieselben in der Regel unter Verletzung der Gottes- und Nächstenliebe, zuletzt doch nur sich selbst suchen, hinnehmen soll: Meliora sunt vulnera diligentis, quam fraudulenta odientis oscula. Prov. XXVII. [1])

---

[1]) Aristoteles unterscheidet Eth. IV. 12 den Schmeichler von dem Uebergefälligen (ἀρεσκος), welcher ohne weitere, insbesondere eigennützige Absichten Andern stets zu Gefallen redet und handelt, bloß um ihnen angenehm zu seyn, und sagt Eth. VIII. 9, daß jener die Eitelkeit der Menschen benütze, von Anderen mehr geliebt zu werden,

Einen Gegensatz zur liebevollen Freundlichkeit bildet auch das zänkische, mürrische Wesen (litigium), welches durch Opposition und Widerspruch den Mitbruder betrübt: Servum Domini non oportet litigare. II Tim. II.

Die Freigebigkeit (liberalitas) lehrt die äußeren Güter, welche uns zur Erhaltung unseres irdischen Daseyns gegeben sind, in rechter Weise benützen. Dabei gibt der Freigebige lieber, als er nimmt und ist mehr geneigt, das ihm von Gott Verliehene (Geld oder um Geld schätzbare Dinge) für Andere, als für sich selbst zu verwenden.[1]) Indessen bringt es das Wesen der Freigebigkeit nicht nothwendig mit sich, daß Einer auf sich oder die Seinigen ganz und gar vergesse. Gott verlangt nicht eine solche Entäußerung, daß es sofort dem Freigebigen oder seinen Angehörigen an dem gebricht, was zu ihrem eigenen Unterhalte nöthig ist. Der Werth der Liberalitat liegt überhaupt nicht in der Größe oder Menge der Gaben, sondern in dem gönnenden Wesen des Gebers, so daß also selbst auch der Unbemittelte freigebig seyn kann, wenn er gerne gibt, was er zu geben im Stande ist. Die Gottlosen dagegen geben oft Viel für schlechte Zwecke. Niemand aber wird sie deßwegen als freigebige, sondern vielmehr etwa als unmäßige oder verschwenderische Menschen bezeichnen. Der Prahlerische thut gleichfalls seine Hand oft weit auf, um groß zu thun. Freigebig wird man ihn aber deßwegen nicht nennen. Freigebig ist auch derjenige nicht, welcher, obwohl große Spenden an Andere ertheilend, hiemit doch nur selbstsüchtige Zwecke verfolgt und das Gegebene den Empfängern hoch anrechnet. Die Freigebigkeit soll Gott nachahmen, der dem ganzen Menschengeschlechte mit vollen Händen Segen spendet, ohne es Jemandem nachzutragen: Dat omnibus affluenter et non improperat. Jac. I. Es widerspricht

---

als sie selbst lieben, weßwegen er sich verdemüthiget und den Anschein gibt, als liebte er weit hinaus über die vorhandenen Ansprüche auf Liebe.

[1]) Aristoteles bringt die Freigebigkeit in nächste Beziehung nicht mit der Gerechtigkeit, sondern mit der Cardinaltugend der Mäßigkeit, oder weist ihr wenigstens im vierten Buche eine mittlere Stellung zwischen beiden an, bestimmt übrigens dieselbe wesentlich eben so, wie der heil. Thomas. Dieser, an Ersteren sich haltend, spricht sich in seinem Commentar in 4 Ethic. lect. 1 über des Wesen derselben in folgender Weise aus: Dicit ergo (Aristoteles) primo, quod post temperantiam dicendum est de liberalitate et hoc propter convenientiam liberalitatis ad temperantiam. Sicut enim temperantia moderatur concupiscentias delectationum tactus, ita liberalitas moderatur cupiditatem aquirendi vel possidendi res exteriores ... Liberalitas est medietas quaedam circa pecunias, sicut manifeste apparet ex hoc, quia liberalis non laudatur in rebus bellicis, circa quas est fortitudo, neque in delectationibus tactus, circa quas est temperantia, neque etiam in judiciis, circa quas est justitia. Sed laudatur in datione et sumtione i. e. acceptione pecuniarum, magis tamen in datione, quam in sumtione.

übrigens nicht der Freigebigkeit, wenn für mäßigen Erwerb und Aufbewahrung des Erworbenen Sorge getragen wird, denn dieß ist in den meisten Fällen die zu erfüllende Bedingung für denjenigen, welcher Freigebigkeit üben will. Die Verwandtschaft der Freigebigkeit mit der Gerechtigkeit besteht darin, daß jene, wie diese, auf Andere, so wie auf die Außendinge gerichtet ist; der Unterschied zwischen beiden aber hat darin seinen Grund, daß der Gerechte dem Nächsten gibt, was ohnedieß sein ist, der Freigebige aber von seinem Eigenen mittheilt.

Nach Einer Seite hin bildet einen Gegensatz zur Freigebigkeit durch einen Defekt die Habsucht, nach der andern durch einen Exceß die Verschwendung.

Die Habsucht (avaritia) überschreitet (wenigstens dem Verlangen nach) das einzuhaltende Maß im Erwerben und Behalten der zeitlichen Güter. Diese sind nur Mittel zum Zwecke. Werden sie daher nicht mehr als solche gesucht oder besessen, und somit nicht als nothwendige Bedingung zur Erhaltung des Lebens betrachtet, wird sofort in Folge dieser verkehrten Anschauungsweise die Beziehung derselben auf ihren Zweck aufgehoben: so wird alsbald das Verlangen über das Bedürfniß hinausgehen und zu jener maßlosen Liebe zum Besitz werden, worin eben wesentlich die Habsucht besteht. Diese folgt allerdings einem natürlichen Zuge, der aber seinem Regulativ, der Rücksicht auf den Zweck, sich entzogen und somit von der Herrschaft der Vernunft sich emancipirt hat, daher die Habsucht auch dann noch als eine Störung der sittlichen Ordnung erscheint, wenn etwa jener natürliche Trieb, wie bei den Greisen zu geschehen pflegt, von selbst mit gesteigerter Kraft sich geltend zu machen sucht. Einen Gegensatz zur Freigebigkeit aber bildet die Habsucht insbesondere insoferne, als der Habsüchtige die zeitlichen Güter übermäßig liebt, an ihnen seine Lust hat und unbegrenztes Verlangen darnach trägt, wenn er auch nicht gerade nach fremdem Eigenthum seine Hand ausstreckt, was unmittelbar wider die Gerechtigkeit wäre.

Die Sündhaftigkeit der Habsucht, welche schon aus dem Begriffe derselben erhellt, bestätigt die heil. Schrift. Der heil. Paulus zählt dieselbe unter den todeswürdigen Verbrechen auf. Rom. I. Es wird vom Habsüchtigen gesagt, er sey so tief gesunken, daß er nicht Anstand nehme, ein viel höheres Gut, nemlich seine eigene Seele für die zeitlichen Güter einzusetzen: Avaro nihil est scelestius... Nihil est iniquius, quam amare pecuniam. Hic enim et animam suam venalem habet. Eccl. X. Wie der Götzendiener, so unterwirft sich und dient auch der Habsüchtige dem Geschöpflichen, daher der heil. Paulus sagt: Avaritia est idolorum servitus. Ephes. V. Ueberdieß ist die Habsucht keine fleischliche (die zwar schmählicher, aber an sich geringer), sondern eine geistige Sünde, denn sie

besteht nicht in sinnlicher Lust, sondern in dem Wohlgefallen, welches der Habsüchtige in dem Bewußtseyn um seinen Besitz empfindet. Ja die Habsucht ist eine der Hauptsünden und somit die Quelle vieler anderer Sünden. Indem sie mit ihrem Besitze zurückhält, wird sie zur Mutter der Unbarmherzigkeit, indem sie den Besitz immer mehren will, erzeugt sie Unruhe und überflüssige Sorgen, die kein Ende nehmen wollen, denn es heißt vom Habsüchtigen: Non implebitur pecunia. Eccles. V. Die Habsucht nimmt auch wohl keinen Anstand, wenn es Etwas zu erwerben gilt, zur Gewalt, zur List, zum Meineid, zum Betrug, zum Verrathe zu greifen. Daher sagt der heil. Paulus, die Habsucht als die (mögliche) Quelle aller Laster bezeichnend: Radix omnium malorum est cupiditas (avaritia). I Tim. c. ult.

Die Verschwendung (prodigalitas) ist ein Exceß im Geben und ein Defekt im Nehmen und Behalten. Die Habsucht bekümmert sich mehr, die Verschwendung weniger, als sie soll, um zeitlichen Besitz.[1]) Letztere bildet einen Gegensatz zur ersteren. Deßohngeachtet läuft sie manchmal neben derselben her. Denn dasselbe Individuum, welches nach Einer Seite hin im Geben das Maß überschreitet, kann auch die richtigen Grenzen im Nehmen übersteigen, eben vielleicht in der Absicht, um die Quelle für seine maßlosen Ausgaben nicht versiegen zu sehen.

Die Habsucht verdirbt nach Einer, die Verschwendung nach der andern Seite hin die rechte Mitte. Auch die Verschwendung ist somit ein Gegensatz zur Tugend und daher unsittlich, weßwegen dieselbe an dem verschwenderischen Sohne im Evangelium getadelt wird. Luc. XVI. Sie kann zwar den Schein der christlichen Liberalität und Sorglosigkeit um das Zeitliche, Mt. VI 19, annehmen. Allein sie ist doch wesentlich davon verschieden. Die christliche Liberalität gibt in der That oft eben so viel, ja wohl noch mehr, als die Verschwendung, aber sie gibt in guter Absicht, dann, wenn es nothwendig ist, denjenigen, welche etwas zu erhalten verdienen, was bei der Verschwendung nicht der Fall ist, die in der Regel durch ihre Gaben nicht irgend einen guten Zweck zu fördern sucht, die häufig da gibt, wo es gar nicht nothwendig ist, und denen, die besser nichts erhalten würden, während die Guten und Bedürftigen leer ausgehen. Eine höhere, auf die Nachfolge Christi gerichtete Absicht, wie sie der christlichen Liberalität und Hintansetzung des Irdischen zu Grunde liegt, kann ohnedieß bei dem Verschwender nicht angenommen werden. Indessen ist, objektiv betrachtet, die Verschwendung doch weniger unsittlich, als der Geiz. Denn sie hat

[1]) Das von Aristoteles gebrauchte Wort ἀσωτια hat übrigens eine weitere Bedeutung und bezeichnet einen liederlichen Menschen, der sich nicht beherrschen kann und zur Befriedigung seiner Lüste einen großen Aufwand macht.

wenigstens dieß mit der Liberalität gemein, daß sie gerne gibt, daher dem Verschwender der Uebergang zur Freigebigkeit leichter wird, als dem Geizhals, der nur nehmen und behalten will. Die Verschwendung nützt wenigstens doch Einigen, während die Habsucht Niemandem Nutzen bringt. Ueberdieß ist die Krankheit der Verschwendung leichter heilbar. Das fortschreitende Alter schon, so wie die aus der Verschwendung leicht entspringende Dürftigkeit sind nicht selten Heilmittel der Verschwendung. Dagegen ist die Heilung der Habsucht nicht so leicht. [1])

Der Dekalog als Inbegriff der Vorschriften der Gerechtigkeit.

Der Dekalog, welcher die ersten, augenfälligsten Principien des Gesetzes enthält, denen die natürliche Vernunft unverzüglich ihre Zustimmung geben muß, [2]) bestimmt unser Verhältniß zu Andern, was auch durch das Recht geschieht. Die darin enthaltenen Bestimmungen sind also wohl nichts Anderes, als Vorschriften der Gerechtigkeit. Die drei ersten Gebote beziehen sich auf die Acte der Religion, welche den vorzüglichsten Theil der Gerechtigkeit ausmachen, das vierte Gebot handelt von den Handlungen der Pietät, also vom zweiten Theile der Gerechtigkeit, die übrigen sechs Gebote aber gehen auf die Gerechtigkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes, welche Gleiche gegen Gleiche zu üben haben. Alle sonst noch im Gesetze vorkommenden, auf die Gerechtigkeit bezüglichen Vorschriften sind nur weitere Entwicklungen des Dekalogs. Das erste Gebot insbesondere legt gleichsam das Fundament zum ganzen Bau der Gerechtigkeit. Es will alsbald den Willen heiligen und gibt ihm daher die Richtung auf den höchsten Zweck, auf Gott. Nicht positiv, sondern negativ drückt es sich aus. Denn vor

---

[1]) Wer ausschweifend ist im Geben und das Nehmen, wo er dürfte, unterläßt, ist, wie Aristoteles sagt, (an sich) kein böser, kein niederträchtiger Mensch, sondern ein Thor.

[2]) Welchen Eindruck der Dekalog auf Gemüther, welche der Offenbarung bisher ferne standen, zu machen im Stande ist, können wir unter Anderm aus folgenden Worten des heil. Franz Xaver erkennen, mit welchen derselbe die Art und Weise schildert, in welcher er die Paravas zu bekehren sich bemühte: Du Symbole je passe *au Décalogue*, et je leur annonce, *que la loi chrétienne est comprise dans ces dix préceptes;* que celui, qui les garde tous comme il faut, est un bon chrétien, et que la vie éternelle lui est destinée; qu'au contraire celui, qui viole un des ces préceptes, est un mauvais chrétien, qui sera damné éternellement, s'il ne se repent de sa faute. Les néophites et les payens *admirent combien notre loi est sainte et raisonnable, combien elle s'accorde avec elle-même.* La vie de S. François Xavier par Bouhours. Lyon. 1821. t. I. p. 93.

Allem müssen die Hindernisse des Guten beseitiget werden. So jätet auch der vernünftige Landmann zuerst das Unkraut aus, ehe er den Samen auf's Feld streut. Daß die Negation der Affirmation vorausgeht, fordert auch unsere Mangelhaftigkeit. Darum wird vor Allem die Hingabe an fremde, falsche Götter verboten, denn diese ist das erste Hinderniß der wahren Religion. Ein positives Gebot folgt übrigens alsbald nach, da es heißt, daß der Sabbat geheiligt werden soll. Sucht das erste Gebot das der Religion sich entgegenstellende Hinderniß des Aberglaubens zu beseitigen, so tritt das zweite einem anderen Hemmnisse derselben, nemlich der Verachtung Gottes entgegen, welche durch einen Mangel an Verehrung gegen Gott sich versündiget, während der Abergläubische gleichsam durch ein Uebermaß derselben sich verleiten läßt, geschöpflichen Wesen göttliche Huldigung darzubringen. Das erste Gebot will Annahme des wahren Gottes, um ihn zu verehren, das zweite dringt auf diese Verehrung selbst, indem es jede Verunehrung seines Namens verbietet.[1]) Haben die beiden ersten Gebote die Haupthindernisse der wahren Religion weggeräumt, so will das dritte Gebot die Menschen in dieser Religion selbst begründen. Zur Religion aber gehört vorzugsweise der Gottesdienst. Wie indessen die göttliche Schrift sinnlicher Bilder sich bedient, um ihren Inhalt uns nahe zu legen, so wird auch Gott äußerlich mittels sinnlicher Zeichen verehrt, durch welche insbesondere die innere Gottesverehrung angefacht wird. Gott hat in sechs Tagen die Schöpfung vollbracht und am siebenten Tage in seinem Werke geruht. Zum Zeichen dessen soll, dem dritten Gebote des Dekalogs zufolge, der Sabbat geheiliget werden, auf daß die Menschen fort und fort dieser gemeinsamen Wohlthat sich erinnern mögen. Exod. XX. Wie der Mensch für die Besorgung jeglicher Sache, die nothwendig ist, eine gewisse Zeit

[1]) Nach biblischem Sprachgebrauche steht der „Name" häufig für die benannte Sache oder Person, wie man auch im gewöhnlichen Leben von „berühmten Namen" d. h. berühmten Trägern dieser oder jener Namen spricht. Wenn daher Gott seine besondere Gegenwart im Salomonischen Tempel verheißt, so sagt er: Ibi erit nomen meum, und von dem Messias in Bezug auf seine göttliche Natur: Et est nomen meum in illo. Eben darum sind auch Nennen, Kennen und Seyn in den heiligen Urkunden häufig Synonyma. Adam benennt die Thiere des Paradieses d. h. er erkennt ihr Wesen und gibt jedem derselben einen diesem entsprechenden Namen. In ähnlicher Weise bezeichnet Kit-se dem Wu-wang als erste Regel des erhabenen Gesetzes, daß er die fünf Elemente nenne d. h. kenne, und noch zu dieser Stunde findet es der Orientale unbegreiflich, daß unsere Familiennamen nichts bedeuten (nomina sine omine seyn) sollen. Wegen dieses innigen Zusammenhanges des Namens mit der benannten Person hat uns Christus beten gelehrt: „Geheiliget werde dein Name," und sein Apostel verlangt, daß „in seinem Namen" sich alle Kniee beugen sollen im Himmel und auf der Erde und unter der Erde.

einhält, so soll er auch in Bezug auf die Gottesverehrung dieß zu thun nicht unterlassen.[1]) Das vierte Gebot wendet sich von dem universellen zum partikularen Princip unseres Daseyns und befiehlt daher diejenigen, welche unter den Menschen uns am nächsten stehen und denen wir zunächst das Leben zu danken haben, die Eltern nemlich, zu ehren. Es ist demjenigen,

---

[1]) Der Sabbat ist indessen, nach dem heil. Thomas, nicht bloß eine Erinnerung an die vollbrachte Schöpfung, sondern auch ein Bild der Ruhe Christi im Grabe, ferner der Ruhe der von der Sünde ablassenden menschlichen Seele, so wie, im anagogischen Sinne, ein Bild jener vollkommenen Ruhe des menschlichen Geistes in Gott, die uns einst in dem Genusse desselben zu Theil werden soll. Im Uebrigen sind in Bezug auf die Haltung des Sabbat-Gebotes zwei Punkte zu beachten, nämlich der Zweck dieses Gebotes, die Hingabe an das Göttliche, weßwegen es heißt: Memento, ut diem sabbati sanctifices, und dann die Einstellung der gewöhnlichen Thätigkeit: Septima die Domini Dei tui non facies omne opus. Das an diesem Tage zu Unterlassende wird Levit. XXIII. näher als ein knechtliches Werk bezeichnet. Es gibt aber eine dreifache Knechtschaft. Der Mensch kann der Sünde, Joh. VIII, dem Menschen, und Gott dienen. Der Gottesdienst widerspricht nicht der gebührenden Feier des Sabbats Joh. VII. Mt. XII, vielmehr ist eben dieser Dienst Zweck der Sabbatfeier. Dagegen ist die Knechtschaft der (schweren) Sünde eines der Haupthinderniße der rechten Feier des Sabbats. Die Knechtschaft des Menschen gegen Menschen bezieht sich nicht auf den Geist, sondern einzig auf den Leib. Geistige Arbeiten sind also nicht wider die am Sabbat gebotene Ruhe, sondern nur körperliche Beschäftigungen, und unter diesen werden wiederum diejenigen nicht als durch das dritte Gebot verboten zu betrachten seyn, die Freien und Knechten gemein sind, wie z. B. der Genuß von Nahrung zur Erhaltung des Lebens. Mt. XII. Als nicht verboten ist auch zu betrachten, was auf die Abwendung von Gefahr, auf die Rettung des eigenen oder fremden Lebens, Joh. VII, oder auf die Verhinderung des Verlustes an zeitlichen Gütern, Mt. XII, abzielt. Die Sonntagsfeier, welche nicht auf unmittelbar göttlichem Gebote beruht, sondern durch die Anordnung der Kirche und die Gewohnheit des christlichen Volkes an die Stelle des Sabbats im N. B. getreten ist, verbietet nicht mit derselben Strenge die knechtliche Arbeit, wie dieß im A. B. in Bezug auf den Sabbat der Fall gewesen ist, es ist vielmehr Mehreres am Sonntage gestattet z. B. die Bereitung von Speisen, was am Sabbate verboten war. Eben so wird auch in Bezug auf wirklich Verbotenes leichter dispensirt, wenn irgend ein dringender Grund vorhanden ist. Die Ursache dieser Verschiedenheit zwischen der gebotenen Sonntags- und Sabbats-Feier liegt darin, daß der Sabbat die Bestimmung hatte, ein Bild zur Bezeugung der Wahrheit zu seyn (wobei die kleinste Abweichung als unzulässig erscheint), was beim Sonntag nicht der Fall ist. Bei der Sonntagsfeir wird einzig auf die menschlichen Handlungen gesehen. Sind diese auch vielleicht an sich als knechtliche Beschäftigung zu betrachten, so können doch die Umstände der Zeit und des Ortes eine veränderte Anschauungsweise davon begründen. 2. 2. q. 122. a. 4. Bei solchem Laxismus der Scholastik würde zwar der pietistische Rigorismus, insbesondere in England, wenn er je sein Ohr demselben aufzuthun sich entschließen könnte, im Innersten seines Wesens erschaudern, aber es bleibt doch immer wahr, daß der Sabbat um des Menschen und nicht der Mensch um des Sabbat's willen da sey.

der dieß Gebot erfüllt, ein langes Leben verheißen, d. h. die lange Erhaltung derjenigen Wohlthat, für welche er eben den Eltern so dankbar sich erweist. Der für die empfangene Wohlthat des Lebens Dankbare verdient, daß ihm dasselbe länger erhalten werde.[1]) Im Uebrigen schließt die Pietät gegen die Eltern den ganzen Kreis jener Pflichten in sich, bei welchen man aus einem besondern Grunde zu einer Leistung gegen Andere verbunden ist. Die übrigen sechs Gebote des Dekalogs befehlen die Beobachtung der Gerechtigkeit im gewöhnlichen Sinne des Wortes, welche Allen ohne Unterschied das leistet, was sie ihnen schuldig ist. Die Form, in welcher sich diese Gebote darstellen, ist gleichfalls verbietend, nicht gebietend. Denn es sollten im Dekalog nur allgemeine Principien gegeben werden. Während aber die positiven Pflichten gegen Verschiedene verschieden erfüllt werden müssen, bleibt die negative Pflicht, Niemandem Schaden zuzufügen, immer und in allen Fällen sich selbst gleich. Daher wären in der angegebenen Beziehung affirmative Gebote nicht an ihrem Orte gewesen. Uebrigens läßt sich auf das, was in diesen Geboten untersagt wird, alles Böse, was dem Nächsten zugefügt werden kann, zurückführen; alle Beschädigung seiner Person wird verboten durch die Verpönung des Mordes; gegen alles Unrecht, das ihm durch Beeinträchtigung einer mit ihm verbundenen Person, besonders durch geschlechtliche Sünden, zugefügt wird, bildet gleichsam einen Schild die verbietende Warnung vor Ehebruch; alle ungerechte Eingriffe in sein Eigenthum werden zumal mit dem Diebstahl verboten; gegen alle Beschädigung durch das Wort, durch Ehrabschneidung, Blasphemie u. dgl. heißt es: Du sollst kein falsches Zeugniß geben. Dazu kömmt in Bezug auf dasjenige, was wenigstens den Schein des Guten an sich hat und daher den Menschen nicht an sich schon, wie z. B. der Mord, abstoßt, sondern anzieht (nemlich in Bezug auf den Ehebruch und den Diebstahl), das Verbot, darnach auch nur zu begehren, womit das Böse in der Wurzel, in der Zustimmung des Willens zum bösen Werke, oder zu der davon gehofften Lust, angegriffen wird.[2])

[1]) Darum ist aber auch dieses Gebot der menschlichen Controle am meisten ausgesetzt, und man könnte wohl manchmal im Hinblicke auf das wirkliche Leben in Bezug auf die Wahrhaftigkeit und Treue des Urhebers desselben irre werden, wenn man nicht bedächte, daß Gott hienieden nicht alles Gute belohnen und alles Böse bestrafen könne, um nicht den Glauben an das Weltgericht zu erschüttern, daß nach dem Ausspruche der Offenbarung ein kurzes, aber gutes und inhaltreiches auch ein langes Leben, und das irdische Wohlergehen mehrfacher Auffassung fähig sey.

[2]) Wir wünschten recht sehr, Mehreres aus dem schönen Werkchen des heil. Thomas: De decem praeceptis ausheben und dem oben Stehenden gleichsam als Commentar beifügen zu können. Da uns aber dieß zu weit führen würde, so müssen wir uns begnügen, darauf hingewiesen zu haben. S. (nach der Venetianer Ausgabe) opusc. 4. Vrgl. für das Ganze 2. 2. q. 57 — q. 122.

Die Tapferkeit und ihre Gegensätze.

Die Tapferkeit (fortitudo) ist eine Tugend, welche den Menschen innerhalb der Schranken der Vernunft hält, indem sie alles dasjenige beseitiget, was der Herrschaft der Vernunft hinderlich sich in den Weg stellt. Sie bezähmt die Furcht vor Schwierigkeiten, welche den Willen von der Treue gegen die Aussprüche der Vernunft abzubringen drohen, und mäßigt den Muth, mit welchem der Mensch jenen Hemmnissen entgegentritt, so daß derselbe nicht in Tollkühnheit ausartet. [1]) In großen Gefahren, insbesondere in der Spitze aller Gefahren, in der Todesgefahr, hat die Tapferkeit ihr eigentliches Element und ihre Bewährung. [2]) Unbedeutenden Gefahren und kleinen Unannehmlichkeiten gegenüber kann man von der Wirklichkeit dieser Tugend sich nicht überzeugen. Darum ist sie insbesondere das Eigenthum des Martyrers, so wie des todesmuthigen Kriegers. Auch derjenige, welcher durch die Furcht vor lebensgefährlicher Ansteckung sich nicht abhalten läßt, seinen kranken Freund zu besuchen, oder trotz der von Räubern oder einem wüthenden Elemente drohenden Gefahren eine Reise unternimmt, um irgend ein gutes Werk zu vollbringen, besitzt sie. Oft aber finden wir auch bei den Menschen wohl die Werke und somit den Schein der Tapferkeit, ohne daß aber diese Tugend selbst wirklich vorhanden ist. Es kann ja der Mensch manchmal stumpfsinnig den größten Gefahren

---

[1]) Cf. Comment. in 3 Ethic. lect. 14: Fortitudo est quaedam medietas circa timores et audacias. Importat enim fortitudo quandam animi firmitatem, per quam animus consistit immobilis contra periculorum timores.

[2]) Virtus determinatur secundum ultimum in potentia. Ideo oportet quod virtus fortitudinis sit circa ea, quae sunt maxime terribilia, ita, quod nullus magis sustineat pericula, quam fortis. Inter omnia autem maxime terribile est mors, quia mors est terminus totius praesentis vitae etc. l. c. Aristoteles, welcher die Tapferkeit unter den Cardinaltugenden zuerst bespricht, sagt, in der engsten Bedeutung des Wortes sey nur derjenige tapfer, welcher rücksichtlich des ehrenvollsten Todes und seiner Veranlassungen d. h. im Kriege und auf dem Schlachtfelde furchtlos ist. Eth. III, 9. Es ist daher fast ausschließlich die Tapferkeit des Soldaten, welche er ins Auge faßt.

trotzen, da er, gleich den Thieren, dieselben nicht kennt [1]), oder er kann dieß thun im unbegrenzten Vertrauen auf seine oft versuchte Kraft und bereits errungene Gewandtheit und Fertigkeit. Auch die böse Leidenschaft (gemäßigter Zorn jedoch ist nicht verwerfliche Leidenschaft, wie die Stoa behauptet) erscheint manchmal starkmüthig. Wohl unterläßt es auch der Mensch nicht selten, sein muthiges Beginnen auf den eigentlichen Zweck alles menschlichen Thuns und Lassens (Gott, die ewige Seligkeit) zu beziehen, was doch die Tugend von ihm fordert. Er sucht dabei auch vielleicht nur zeitlichen Gewinn, Ehre, Vergnügen oder wenigstens die Beseitigung irgend eines Nachtheiles. [2]) In diesen und ähnlichen Fällen ist wohl der Schein der Tapferkeit, nicht aber das Wesen dieser Tugend selbst vorhanden. Im Uebrigen wurzelt die Tapferkeit in der Seele des Menschen, obwohl Mancher vermöge seiner körperlichen Complexion von Natur aus mehr Disposition und Neigung für diese Tugend hat. Insoferne die Tapferkeit in einer gewissen Stärke besteht, großen, heftig erschütternden Uebeln und Gefahren gegenüber unerschüttert zu bleiben, ist sie eine *besondere Tugend*. Insoferne sie aber im Allgemeinen jene entschlossene und muthige Festigkeit in sich schließt, welche als Bedingung jeder Tugend betrachtet werden muß, ist sie eine *generelle*, eine Cardinaltugend. Daß der Mensch in irgend einem begonnenen guten Werke bis ans Ende des Lebens ausharrt und alle ihn bedrohenden Gefahren zu bestehen vermag, ist ein *Geschenk des heil. Geistes*, da die menschliche Natur solches zu leisten nicht im Stande wäre. [3])

An *Aufforderungen* zum Starkmuth fehlt es in den heil. Schriften nicht. Im A. B. heißt es: Non formidetis eos, quia Dominus Deus vester in medio vestri est et pro vobis contra adversarios dimicabit.

---

[1]) Darum kann der Tapfere immerhin auch Furcht haben, ohne daß er deßwegen aufhört, tapfer zu seyn: Si (homo) habeat suum intellectum, timebit ea, quae sunt supra hominem, unde et fortis talia timebit. Sed tamen in casu necessitatis vel utilitatis sustinebit talia sicut oportet et sicut judicabit recta ratio, quae propria est homini, ita sc., quod propter timorem talium non discedit a judicio rationis, sed sustinebit hujusmodi terribilia, quantumcunque magna, propter bonum, quod est finis virtutis. Comment. in 3 Ethic. lect. 15.

[2]) Diese Punkte finden sich weitläufiger ausgeführt im Commentar in 3 Ethic. lect. 16, 17.

[3]) *Aristoteles* bemerkt Eth. III, 9, daß es Gefahren gebe, welche „die menschlichen Kräfte übersteigen" und die für „jeden Menschen bei gesundem Verstande fürchterlich sind." Gegen diese ist also die bloß menschliche Tapferkeit unzureichend. Der heidnische Philosoph muß es übrigens dem christlichen überlassen, in dieser Beziehung ein Wort des Trostes zu sprechen, das da lautet: „Wir vermögen Alles in dem, der uns stärkt."

Deut. XX. In den Schriften des N. B. aber lesen wir: Regnum coelorum vim patitur et violenti rapiunt illud. Mt. XI. Resistite diabolo et fugiet a vobis. Jac. IV. cf. I Petr. c. ult. Nolite timere eos, qui occidunt corpus. Mt. X.

Die Hauptsache bei der Tapferkeit ist das Ertragen des Unangenehmen, das ruhige Ausharren in der Gefahr. Dieß ist mehr, als den Gefahren muthig entgegen gehen. Es ist ja leichter, den Muth zu mäßigen, der ohnedieß schon in der drohenden Gefahr eine Schranke findet, als die Furcht niederzuhalten, die durch eben diese Gefahr geweckt und leicht gesteigert wird. Derjenige, welcher die auf ihn einstürzenden Uebel erträgt, erscheint schon von vorne herein als der Schwächere, dagegen derjenige, welcher sie aufsucht, als der Stärkere. Es ist aber leichter gegen einen schwächeren, als gegen einen stärkeren Feind zu kämpfen. Der geduldig Leidende hat die Gefahren schon vor sich, der Angreifende aber sieht dieselben als erst zukünftig. Nun aber übt die Gegenwart auf den Menschen immer einen viel stärkeren Einfluß, als die ihm noch ferne stehende Zukunft. Das Leiden dauert längere Zeit, während die entschlossene Bekämpfung drohender Gefahr vielleicht nur einige Augenblicke anhält. Es ist aber schwerer, lange Zeit unerschütterlich auszuhalten, als in rasch vorübergehendem Anlaufe Schwieriges zu wagen. Die Leiden des äußeren können mit der größten Festigkeit des inneren Menschen gepaart seyn, so daß also bei der passiven Tapferkeit nicht bloß Leiden, sondern auch die entschiedenste Thätigkeit ist, daher dieselbe dem activen Starkmuth auch in dieser Hinsicht nicht nachsteht.

Der Starkmüthige empfindet zwar einestheils im Hinblicke auf den Act der Tapferkeit und den Zweck seiner Handlung Lust, anderntheils aber fühlt er auch Schmerz und Trauer über die Leiden und Unannehmlichkeiten, die er zu bestehen hat. Dabei ereignet es sich, daß der fühlbarere körperliche Schmerz mächtig hervortritt und sich geltend macht, so daß die geistige Freude über das Ziel des Tugendactes vor ihm zurücktritt und gewissermaßen verschwindet, wenn nicht durch besondere göttliche Gnade die Seele über die körperlichen Leiden hinweg zu dem Göttlichen und der Seligkeit, die dasselbe dem Menschen zu gewähren im Stande ist, erhoben wird, wie dieß bei dem heil. Tiburtius der Fall gewesen, der, als er mit nackten Füßen über glühende Kohlen ging, sagte, daß er auf Rosenblüthen zu wandeln glaube. Der Starkmüthige trägt nur Sorge, daß der körperliche Schmerz die Vernunft nicht überwältige, wobei dann die Lust an der Tugend immerhin wenigstens so viele Macht über den Menschen behält, daß sie ihn dazu vermag, das (sittlich) Gute dem körperlichen Leben und den darauf bezüglichen Dingen vorzuziehen.

Die christliche Tapferkeit wird auf ihrer höchsten Stufe zum Martyrthum, bei welchem der Mensch den Angriffen der Verfolger gegenüber fest in der christlichen Gerechtigkeit und Wahrheit verharret, so daß er um Gottes und Christi willen den Tod zu leiden nicht anstehet. [1]) Das Martyrium hat vorzugsweise im Glauben seinen Grund, weßwegen eben die für Christus sich Opfernden Martyrer d. h. Zeugen genannt werden. Da aber der Glaube nicht bloß in einem Bekenntnisse der christlichen Wahrheit mit Herz und Mund besteht, sondern auch durch die That bewährt werden soll, so kann auch jede andere Tugend Grund des Martyriums seyn. Darum wird in der Kirche der heil. Johannes der Täufer als Martyrer verehrt, der wegen eines gegen den Ehebruch ausgesprochenen Tadels den Tod erlitten hat. [2]) Das nächste unmittelbare Motiv des Martyriums ist die Tapferkeit, das entferntere, erste und vorzüglichste aber die Liebe. Diese ist es auch, welche dem Martyrium seinen hohen Werth gibt, denn sie ist auch hier das Band der Vollkommenheit. Col. III. Der Martyrer beweist, daß er alles Irdische aus Liebe zum Himmlischen verachte, indem er selbst das, was der Mensch am meisten liebt, sein eigenes Leben hingibt für Christus und dem Tode sich überantwortet, vor welchem die Natur am meisten zurückschaudert. Darum heißt es: Majorem charitatem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis. Joh. XV.

Die beiden Gegensätze zur Tapferkeit sind die Furcht und die Tollkühnheit.

Die verwerfliche, unsittliche Furcht flieht nicht etwa (was erlaubt, ja Pflicht ist) das, was vernünftiger Weise zu fliehen ist, sondern dasjenige, dessen Ertragung die Vernunft gebietet, damit der Mensch nicht von dem ablasse, wonach er streben soll. Das also, was die Furcht (die an sich nicht böse ist, daher sie in den heil. Schriften sogar empfohlen wird) unsittlich macht, ist die dabei vorkommende Unordnung. Furcht ist zwar bei jeder Sünde. Der Geizhals fürchtet den Verlust des Geldes, der Genußsüchtige den Verlust des Vergnügens. Die Furcht, allgemein aufgefaßt, kann also einen Gegensatz zu jeder Tugend bilden. Insoferne sie aber auf Gefahren, die das Leben bedrohen, geht, ist sie speciell eine der Tugend der Tapferkeit entgegengesetzte Sünde. Um aber beurtheilen zu können, ob

---

[1]) Die Motive der Tapferkeit, welche Aristoteles in seiner Ethik erwähnt, sind: Hoffnung eines guten Erfolges, Zwang der Vorgesetzten, Erlangung von Ehre, welche als moralisch schön, und Vermeidung von Schande, welche als moralisch verwerflich bezeichnet wird u. s. w. „Die wahrhaft Tapfern aber," wird beigefügt, „thun, was sie thun, um der moralischen Schönheit der Handlungen willen."

[2]) Die katholische Kirche hat Martyrer für alle Wahrheiten und Tugenden, worin sich gleichfalls ihr katholischer universeller Charakter ausprägt.

die Sünde eine geringe oder schwere sey, ist vorzüglich darauf zu sehen, ob sie bloß vielleicht das Sinnliche im Menschen erfaßt hat, oder bis zum Willen vorgedrungen ist. Im ersteren Falle ist sie an sich eine läßliche Sünde. Anders verhält es sich, wenn die dabei vorkommende Unordnung von der Art ist, daß der Mensch mit reiflicher Ueberlegung etwas will, was wider das göttliche Gesetz oder die Liebe ist. Die Sünde ist eine schwere, wenn die Furcht den Menschen so disponirt, daß er etwas Verbotenes thut oder das unterläßt, was im göttlichen Gesetze geboten ist. Denn es ist auch Pflicht, sich über die Furcht hinwegzusetzen, die ihrerseits aus der trüben Quelle ungeordneter Liebe zu den zeitlichen Gütern entspringt. Verminderung der Sündhaftigkeit einer Handlung kann, wenn sie aus Furcht vollbracht worden ist, nur insoferne angenommen werden, als die Furcht etwa der Freiheit Abbruch thut und dem freien Willen des Menschen ein unfreiwilliges Element beimischt. Aber auch die Furchtlosigkeit kann verwerflich seyn, wenn sie nemlich aus thierischer Stupidität oder aus frevelndem Hochmuthe entspringt, wie es bei Job. IV heißt: Factus est, ut nullum timeret: omne sublime videt. Dem Starkmüthigen ist gemessene Furcht nicht fremde. Er fürchtet, was und wann er fürchten soll, zu seiner Besserung, zu seinem Heile: Sapiens timet et declinat a malo, Prov. XIV, denn er kennt die Nothwendigkeit der rechten Furcht: Qui sine timore est, non poterit justificari. Eccles. I.

Ueberschreitet die Kühnheit die einzuhaltenden Grenzen: so wird sie zur Tollkühnheit (audacia), vor welcher, als einer ungeordneten Leidenschaft die Schrift warnt, indem sie sogar den Umgang mit tollkühnen, die Vernunft bei Seite setzenden Menschen verbietet: Cum audace non eas in via, ne forte gravet mala sua in te. Eccles. VIII.

Die integrirenden Theile, deren Zusammentreffen zum Act der Tapferkeit erforderlich ist, sind: Vertrauen und Großmuth, wovon die erstere die Seele vorbereitet, Gefahrvolles zu wagen, die letztere aber das mit Zuversicht Begonnene wirklich ausführt, dann Geduld und Ausdauer, welche verhindern, daß der Muth gebrochen wird, und der Mensch sofort vom Guten abfällt. Während also die ersten beiden Theile der Tapferkeit bewirken, daß der Mensch entschlossen und muthig der Todesgefahr entgegen geht, beziehen sich die beiden letzten auf das geduldige Ertragen der einbrechenden, gefahrbringenden Uebel. Werden diese vier Dinge nicht auf den der Tapferkeit eigenthümlichen Gegenstand (die Todesgefahren nemlich) beschränkt, sondern erstrecken sie sich auf andere, minder große und gefahrvolle Schwierigkeiten, so sind sie von der Tapferkeit verschiedene, jedoch immerhin mit ihr in Zusammenhang stehende Tugenden, somit wenigstens potentielle Theile derselben.

Die Großmuth (magnanimitas) ist, wie schon die Bedeutung des Wortes anzeigt, eine Beziehung und Richtung der Seele auf Großes. Unter den Außendingen aber, die für den Menschen einen Werth haben, steht obenan die Ehre, welche gewissermaßen ein der Tugend ausgestelltes Zeugniß ist, und daher von den Menschen nicht selten mit Hintansetzung aller übrigen Güter gesucht wird. Da die Ehre der Tugend so nahe steht, so bemüht sich der Großmüthige, das zu thun, was Ehre verdient, ja derselben im höchsten Grade würdig ist, wodurch sich die Großmüthigkeit von der bloßen Ehrliebe unterscheidet, deren Gegenstand nur das Gewöhnliche ist. Indessen schlägt eine große Seele doch die von Menschen kommende Ehre nicht so hoch an. Die Tugend kann ja nicht von den Menschen, sondern nur von Gott allein genugsam geehrt werden. Der Großmüthige übernimmt sich daher nicht wegen großer Ehre, die ihm etwa zu Theil wird, sondern er verachtet sie vielmehr, denn er hält sie nicht für größer, als sich selbst. Aber eben so wenig vermögen Entehrungen seinen Muth zu brechen, denn er hat das Bewußtseyn, daß sie ihm, ohne daß er es verdiente, zugefügt werden. Der Großmüthige verachtet also gewissermaßen allerdings Andere, aber nur insoferne, als etwas Ungöttliches in ihnen ist: Ad nihilum deductus est in conspectu ejus malignus. Ps. XIV. Dagegen findet er in sich selbst auch viel Mangelhaftes. Dieß stimmt ihn zur Selbstverachtung und Demuth, die keinen Augenblick ansteht, den Vorzug der göttlichen Gnadengeschenke in Andern anzuerkennen und sofort den Mitmenschen Hochachtung zu beweisen: Timentes Dominum glorificat. Im Uebrigen ist es höchst schwierig, und es gehört eine besondere Seelenstärke dazu, in Bezug auf die Ehre das rechte Maß zu halten. Dieß gelingt indessen eben der Großmuth, und darin besteht ihr Tugendcharakter. [1]) Daß sie aber die Seele stählt gegen die Gefahren, welche von Seite eines der größten und am meisten gesuchten Güter den Menschen bedrohen, macht sie zu einem Theile der Tapferkeit, welche dem Menschen gleichfalls Kraft gibt, auch der größten Gefahr, der

[1]) Thomas faßt die Großmuth oder Großherzigkeit ganz anders, als Aristoteles. Der belobte Großherzige (μεγαλοψυχος) des Letzteren, welcher ununterbrochen in dem lebendigen Bewußtseyn seiner hohen Würdigkeit schwelgt, die Ehrenbezeugungen, welche aber weit unter seinem Verdienste sind, als einen ihm schuldigen Tribut in Gnaden hinnimmt, da man ihm nichts Besseres zu bieten im Stande ist, und zwar nur von bedeutenden, nicht von unbedeutenden Menschen, der Großherzige des Aristoteles, welcher in keiner Weise irgend eine Kränkung in Bezug auf seine Ehre verdient zu haben glaubt, der nicht geneigt ist, der empfangenen, sondern nur der von ihm selbst gespendeten Wohlthaten eingedenk zu seyn, da er sich vor sich selbst nicht unter einen Geber erniedrigen, sondern nur über Andere erheben will, der wenigstens gegen Vornehme und Reiche stolz ist und eine gewisse Hoheit des Benehmens annimmt, der nach dem Be-

Todesgefahr nemlich, muthig die Stirne zu bieten. Da, wie dort, gibt es also Schwieriges zu überwinden, hier in höherem, dort in minder hohem Grade. [1])

Das Vertrauen (fiducia) gibt der großmüthigen Seele die Stärke, welche die von demselben geweckte Hoffnung zu gewähren im Stande ist; die Zuversicht (securitas) befreit dieselbe von beunruhigender Furcht. Der Besitz zeitlicher Güter aber setzt die Großmuth in den Stand, in umfassenderer Weise wirken und, bei der Anschauungsweise des großen Haufens vom irdischen Reichthum, mehr Einfluß auf die Menschen üben zu können, obwohl der Großmüthige selbst die äußeren Güter überhaupt nicht so hoch anschlägt, daß er auf deren Besitz sich etwas zu Gute thun oder über den Verlust derselben sehr betrüben könnte.

Gegensätze zur Großmüthigkeit sind: die Vermessenheit (praesumtio), welche Dinge unternimmt, die über das Bereich ihrer Kräfte hinausliegen und selbst bis zur Sünde gegen den heil. Geist sich steigern kann; der Ehrgeiz (ambitio), welcher in ungeordneter Weise nach Ehre strebt, die der Ehrgeizige entweder gar nicht verdient, oder die er nicht auf Gott, die Quelle alles Guten und somit jedes ehrenwerthen Vorzuges, nicht auf den Nutzen der Mitmenschen, zu dessen Förderung Gott seine Gnadengeschenke verleiht, sondern einzig auf sich selbst bezieht, so daß sein Begehrungsvermögen in der Ehre selbst seine Ruhe sucht; die Eitelkeit (inanis gloria), welche gleichfalls im Ruhme selbst ihr Ziel sieht und denselben nicht, wie es seyn sollte, auf Gottes Ehre oder den Nutzen der Mitmenschen, oder die eigene sittliche Perfection bezieht, die Eitelkeit, welche berühmt werden will entweder durch das, was gar nicht ist (Elevatum est cor tuum et dixisti, Deus ego sum, Ezech. XXVIII), oder was, weil vergänglich und hinfällig, nicht des Ruhmes werth ist, oder was nur nach dem wechselnden Urtheile der Menschen, nicht aber in Gottes Augen einen

---

tragen eines Andern nur dann sich richtet, wenn dieser sein Freund ist u. s. w. dieser Hochherzige dürfte wohl für die christliche Demuth schlecht disponirt seyn, zumal da er die Ueberzeugung hat, daß die sich selbst überschätzende Eitelkeit nur ein geringer Fehler ist, ein größerer, gemeinerer und schädlicherer dagegen, die sich selbst unterschätzende Kleinmüthigkeit, welche weniger verlangt, als dem sich selbst Unterschätzenden gebührt. Eth. IV. 7—10.

[1]) Sehr nahe steht der magnanimitas die magnificentia, ohne jedoch mit ihr im Begriffe vollends zusammenzufallen: Sicut magnanimitas intendit aliquod magnum in omni materia, ita et magnificentia in aliquo opere factibili. Besonders zeigt sich die Magnifizenz in dem für die Ehre Gottes zu machenden Aufwande, denn da sie Großes vollbringen will, so muß ihr Streben vorzüglich dem höchsten Zwecke des Menschen, Gott, zugewendet seyn. 2. 2. q. 134. a. 2.

Werth hat (Qui dilexerunt magis gloriam hominum, quam Dei. Joh. XII). Die eitle Ruhmsucht, welche wesentlich verschieden ist von dem geordneten Streben nach Ehre und einem guten Namen, Rom. II. XII. Eccles. XLI, nimmt allem Guten, das der Mensch vollbringt, seinen Werth, Mt. VI, macht selbst den Glauben unmöglich, Joh. V, und ist die ergiebige Quelle vieler anderer Sünden, der Großsprecherei, die durch Worte imponiren, der Neuerungssucht, welche durch den Reiz des Neuen die staunende Aufmerksamkeit auf sich lenken will, der lügenhaften Heuchelei, der Hartnäckigkeit, die nie von ihrer Meinung läßt, der Zwietracht, die ihren Willen nicht dem Willen anderer freundlich zu conformiren geneigt ist, der kampflustigen Streitsucht, des Ungehorsams, der den Befehlen der Oberen sich nicht fügt. Bilden aber die Vermessenheit, der Ehrgeiz, die Eitelkeit einen Gegensatz zur Großmuth durch Exceß, so ist derselben hinwiederum, wegen eines Defektes, die Kleinmüthigkeit (pusillanimitas) entgegengesetzt, welche auch dasjenige nicht wagt, wozu doch ein hinreichendes Maß von Kräften vorhanden wäre, daher aus unbegründeter und übertriebener Furcht das vom Herrn empfangene Talent, gleich dem Knechte im Evangelium, in die Erde vergräbt, und somit zwar Niemandem geradezu Schaden zufügt, aber auch Nutzen zu schaffen unterläßt, da es doch geschehen könnte, weßwegen die Strafe ihr Antheil ist. Mt. XXV. Luc. XIX. Darum ermahnt auch der heil. Paulus, daß man sich vor einem Benehmen gegen Andere hüten solle, wodurch diese kleinmüthig gemacht werden könnten. Col. III. [1])

Geduld (patientia) ist jene Tugend, welche der einbrechenden Traurigkeit gegenüber, die nicht aus Gott ist (Saeculi tristitia mortem operatur, II Cor. VII. Multos occidit tristitia et non est utilitas in illa. Eccles. XXX), die Richtschnur der Vernunft nicht aus den Augen verliert. Die Geduld, welche nicht nur in der Widerwärtigkeit standhaft ausharrt, sondern auch mittelbar dem Zorn, dem Hasse, der Ungerechtigkeit den Lebensnerv abschneidet, ist die Bedingung sittlicher Vollkommenheit. Patientia habet opus perfectum. Jac. I. Sie setzt den Menschen, indem sie den Sturm der bösen Leidenschaften beschwört, in den ruhigen Besitz seiner eigenen Seele: In patientia vestra possidebitis animas vestras, Luc. XXI, und wird dadurch wenigstens indirekt die Quelle und Wächterin aller Tugenden: Patientia est radix et custos omnium virtutum. S. Greg. Indessen ist die

[1]) Der Wille ist die Expansivkraft der Seele, welche in Einigen stärker, in Andern schwächer, in Andern wie nicht vorhanden ist. In diesen wird sie durch jede stärkere, auf sie wirkende Kraft, wenn sie sich nicht ermannen und insbesondere bei dem, welcher der Starke unter den Starken ist, Hilfe suchen, fast bis zur Unsichtbarkeit zusammengepreßt.

Geduld keine natürliche Gabe, sondern ein Gnadengeschenk des Himmels. Damit Geduld geübt werde, muß jenes Gut, wegen dessen Jemand Widerwärtiges ertragen will, mehr ersehnt und geliebt seyn, als das, dessen Entziehung jenen Schmerz erzeugt, den wir geduldig ertragen. Um zeitlicher Vortheile willen nun vermag zwar auch der natürliche Mensch Manches zu dulden, denn die Neigung der Begierlichkeit übt in dieser Beziehung in der verderbten menschlichen Natur eine große Macht aus. Allein ein Verlangen nach den höheren Gütern des Menschen treibt ihn hiebei nicht. Hiezu ist ihm jene höhere Liebe nothwendig, welche ein Geschenk des heil. Geistes ist, Rom. V, daher es heißt: Charitas patiens est, I Cor. XIII, so daß also nur von Gott die wahre Geduld kommen kann: Ab ipso patientia mea, Ps. LXI, jene Geduld nemlich, die aus höheren Rücksichten Widerwärtiges zu ertragen im Stande ist.

Ein Theil der Tapferkeit ist auch die Ausdauer (perseverantia), welche in der Mitte steht zwischen der Hartnäckigkeit (pertinacia), jener unklugen Zähigkeit nemlich, die mehr, als nöthig ist, an ihrer Meinung festhält, und der Weichlichkeit (mollities), die geringen Schwierigkeiten nachgebend, leicht vom Guten sich abbringen läßt. Im Widerspruche mit diesen beiden Fehlern hält die Beharrlichkeit an dem Guten fest und weicht auch lange andauernden Schwierigkeiten nicht. Sie ist, wie die Geduld, ein göttliches Gnadengeschenk. [1])

Von der Mäßigkeit und den derselben entgegengesetzten Fehlern.

Die Mäßigkeit (temperantia) besteht im Allgemeinen in einer gewissen, den Forderungen der Vernunft entsprechenden Moderation, wie dies schon im Worte selbst liegt. Nicht zwar als allgemeine (zu jeder moralischen Tugend gehört eine gewisse Mäßigung), wohl aber als besondere Tugend hat die Mäßigkeit auch eine bestimmte, besondere Materie, nemlich dasjenige, was das Begehrungs-Vermögen am meisten zum Abfalle von der Vernunft anreizt. Dahin gehören die sinnlichen Gelüste und Vergnügungen und die Trauer, welche aus der Abwesenheit (verlangter) sinnlicher Genüsse entspringt. Namentlich wirken auf den Menschen mit stärkerer Kraft die-

[1]) Vgl. 2. 2. q. 123—140.

jenigen Sinnengenüſſe, welche in einem mächtigen Zuge der Natur ſelbſt gründen und mit Acten verbunden ſind, die auf die Erhaltung des Individuums oder der ganzen Gattung abzielen. Der Genuß von Speiſe und Trank, und der geſchlechtliche Verkehr ſind ſomit der nächſte und eigentliche Gegenſtand der Mäßigkeit, durch welche Tugend insbeſondere die Verthierung des Menſchen verhindert werden ſoll.[1]) Indeſſen ſorgt der Mäßige immerhin für die Befriedigung der Bedürfniſſe des irdiſchen Lebens, und zwar nicht bloß für das unumgänglich, ſondern auch für das nur beziehungsweiſe, relativ Nothwendige, ohne welches der Menſch zwar überhaupt, jedoch nicht in angemeſſener Weiſe beſtehen könnte, indem er dabei zugleich Rückſicht nimmt auf Geſundheit und Wohlbefinden, auf die Vermögensverhältniſſe und die Erfüllung der obliegenden Pflichten.

Ein der Mäßigkeit entgegengeſetzter Fehler iſt der Stumpfſinn (insensibitas), welcher den ſinnlichen Genuß, als ſolchen, flieht, wobei auch der Gebrauch deſſen unterlaſſen wird, was doch die ſinnliche Natur zu ihrer Erhaltung fordert.[2]) Dieß iſt wider die natürliche Ordnung. Anders verhielte ſich die Sache, wenn ſich Jemand ſinnlicher Genüſſe enthalten würde um der Erhaltung der Geſundheit, oder um der Pflichterfüllung willen, oder, um Buße zu thun und von der Sünde ſich loszureißen, oder um beſſer der Betrachtung der himmliſchen Dinge obliegen zu können. Dan. I. X.

Die der Mäßigkeit entgegengeſetzte Unmäßigkeit (intemperantia) iſt ein kindiſcher Fehler.[3]) Der Unmäßige iſt, wie ein Kind, lautere Begierlichkeit, welche

---

[1]) Cf. Comment. in 3 Ethic. lect. 19: Temperantia est circa tales operationes seu delectationes, in quibus et reliqua animalia communicant cum homine. Et similiter intemperantia. Unde hujusmodi delectationes videntur esse serviles et bestiales, quia id, *in quo communicamus cum bestiis*, in nobis est servile et naturaliter rationi subjectum. Hujusmodi autem sunt delectationes tactus et gustus, qui sunt duo sensus praeter tres praedictos (visum, olfactum, auditum).

[2]) Ariſtoteles beklagt ſich wiederholt, daß die griechiſche Sprache (im Deutſchen iſt es nicht beſſer) keine Ausdrücke darbiete, um die vielen Nüancen der Tugenden und Laſter vollkommen entſprechend zu bezeichnen. Dies thut er auch, Eth. II. 7, in Bezug auf den oben erwähnten Gegenſatz der Mäßigkeit, indem er bemerkt, der Fehler des Zuwenigen komme hier ſelten vor, weil der Menſch im Aufgeben der Vergnügungen nicht leicht zu weit geht, weßwegen auch die Sprache keinen Namen für dieſen Fehler habe. Sollte er ihn aber doch bezeichnen, ſo müßte er Leute dieſer Art Unempfindliche oder Stumpfſinnige (ἀναισθητους) nennen.

[3]) Der griechiſche Name der Unmäßigkeit (ἀκολασια) ſagt Ariſtoteles, Eth. III. 15, wird auch vom jugendlichen Muthwillen gebraucht, denn beide haben Aehnlichkeit mit einander. Wie dieſem, ſo gebührt daher auch den ſinnlichen Begierden das κολαζεσθαι, das „in der Zucht gehalten werden."

die Grenzen der Vernunft überspringt, immer mehr in sich erstarkt, je mehr man ihr nachgibt, Eccles. XXX, und nur durch Beherrschung auf die rechte Bahn zurückgeführt werden kann. Prov. XXIII. Mögen auch andere Sünden, z. B. Mord, Gotteslästerung u. dgl. wegen ihres größeren Widerspruches gegen den Zweck (wonach die Größe der Schuld sich bestimmt), größere Vergehungen seyn, als die Unmäßigkeit, mag diese in der Meinung der Menschen, weil sie häufiger vorkommt, als geringere Sünde betrachtet werden: so ist sie doch ihrer Natur nach höchst entehrend und schmachvoll für den Menschen. Denn diese Sünde ist es namentlich, welche der Menschenwürde widerspricht, da sie in Bezug auf diejenigen Genüsse begangen wird, welche vernünftigen und vernunftlosen Wesen gemein sind, daher es heißt: Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis. Ps. XLVIII. 13. Es liegt in der Unmäßigkeit eine Verläugnung dessen, was den Menschen vor den Thieren auszeichnet, der Vernunft. Nichts trübt auch mehr den Glanz und die Schönheit der Tugend, als die Unmäßigkeit, welche das Licht der Vernunft unter den Schäffel stellt. Darum werden auch die Genüsse der Unmäßigkeit als die den Menschen am meisten knechtenden bezeichnet.

Aristoteles faßt die Mäßigkeit oder Mäßigung (*σωφροσυνη*) Eth. III. 13 im engsten Sinne und nur als specielle, nicht als generelle Tugend. Er schließt daher nicht bloß alle Arten des geistigen Vergnügens von derselben aus z. B. das Vergnügen, welches dem Ehrgeizigen die erlangte Ehre, dem Wißbegierigen die Aneignung neuer Wahrheiten gewährt, sondern auch das Vergnügen, welches aus Gegenständen des Gesichtes (Gestalten, Farben, Gemälden), des Gehöres (Musik und Schauspiel), des Geruches (Rosen, Früchten, Rauchwerk) entspringt, und ist sonderbarer Weise selbst geneigt, die Gegenstände des Geschmackes als nicht in das Bereich dieser Tugend fallend zu bezeichnen. Er rechnet dahin nur die Gegenstände des Gefühles, weil unter allen Sinnen dieser Sinn allen Thiergattungen am meisten gemein ist (das eigentliche Schmecken der Speisen, sagt er, *scheint* den Thieren nur im geringen Grade oder gar nicht zuzukommen). Die Grenzen der Mäßigung sind hier offenbar zu enge gezogen. Thomas nimmt daher nicht Anstand, im Folgenden dieselben zu überschreiten.

Die *integrirenden Theile* der Mäßigkeit sind die Scham und die Ehrbarkeit.

Die *Scham* (verecundia) gehört nicht zum Wesen der Mäßigkeit, sondern ist gleichsam nur eine Vorbereitung zu derselben, sie legt, wie der hl. Ambrosius sagt, die ersten Fundamente zu dieser Tugend, indem sie dem Menschen Scheu vor Beschämung und folglich auch vor demjenigen einflößt, was Schande zu bringen pflegt, vor dem Fehlerhaften und Unsittlichen.

Die Scham ist, wenn auch lobenswerh, doch noch keine Tugend im eigentlichen Sinne des Wortes,[1]) denn sie ist Folge unwillkührlich sich geltend machender Leidenschaft und nicht eines freien Willensactes. Ueberdieß ist bei ihr die zur Tugend nothwendige Vollkommenheit nicht, denn da ist man noch ferne von Vollkommenheit, wo Schändliches als etwas immerhin noch Mögliches, ja als etwas schwer Vermeidliches gefürchtet wird, wie dieß bei der Scham der Fall ist. Darum findet man dieselbe gerade bei den besten Menschen nicht. Man kann zwar auf ihre Beschämung ausgehen, allein sie verachten die ihnen zugefügten Unbilden, weil sie das Bewußtseyn haben, daß sie dieselben nicht verdienen.[2]) Derselben Erscheinung begegnet man zwar auch bei ganz ausgeschämten, gottlosen Menschen. Auch diese haben keine Scham mehr, wie die Besten, allein aus einem ganz andern Grunde, weil sie nemlich so tief in's Laster versunken sind, daß ihr Sinn ganz verkehrt worden und sie das Schändliche nicht mehr für schändlich halten, während die Guten der Scham überhoben sind, weil ihnen das Schändliche nicht als möglich, noch weniger als schwer vermeidlich erscheint. Dagegen ist die Scham der Antheil derjenigen, die zwischen jenen beiden Klassen in der Mitte stehen, zwar Etwas von der Liebe zum Guten haben, ohne daß sie sich aber bisher vollends vom Bösen loszureißen vermochten. Je höher

---

[1]) In seinem Commentar in 4 Ethic. lect. 17, spricht sich der heil. Thomas über diesen Satz in folgender Weise aus: De verecundia non convenit loqui, sicut de quadam virtute, sed magis assimilatur passioni, quam habitui, qui est genus virtutis... Dicitur enim verecundia esse timor ingloriationis i. e. confusionis, quae opponitur gloriae. Sed timor est passio quaedam .... Passiones sunt motus appetitus sensitivi, qui utitur organo corporali. Unde passiones omnes cum aliqua corporali transmutatione fiunt. Die Ergießung des Blutes in die Außentheile des Körpers bei dem Erröthen des Sittsam-geschämigen liefert den Beweis, daß die Scham mit einer körperlichen Modification verbunden, somit eine Leidenschaft ist. Daher ist sie auch vorzugsweise der Antheil desjenigen Lebensalters, in welchem die Leidenschaft noch in frischer Kraft ist, und das eines solchen Zügels insbesondere bedarf, nemlich der Jugend. Was die Scham in geschlechtlicher Beziehung, die Schamhaftigkeit anbelangt, so findet sich diese nicht bei der unmündigen, sondern nur bei der mündigen und reiferen Jugend, weßwegen nicht anzunehmen ist, daß die Schamhaftigkeit angeboren sey. Das Kind kennt sie so wenig, als der Wilde. Die Schamhaftigkeit ist nur durch eine Thatsache erklärlich, nemlich durch jene, welche uns die Genesis in ihren ersten Kapiteln berichtet. Warum soll auch, wenn nichts Besonderes vorgefallen ist, der Mensch seiner von Gott geschaffenen Leiblichkeit sich schämen und so ängstlich bemüht seyn, des Schöpfers Gebild zu verhüllen?

[2]) Cf. Comment. in 4 Ethic. lect. 17: Ad virtuosum non pertinet verecundia. Verecundia enim est respectu pravorum. Sed virtuosus non operatur prava, quia virtus est, quae bonum facit habentem et opus ejus bonum reddit.

dieſe das Urtheil Anderer anzuſchlagen Urſache haben, deſto höher wird auch, denſelben gegenüber, die Scham ſich ſteigern.[1])

Die Ehrbarkeit (honestas = honoris status) iſt gleichfalls mehr eine Bedingung, als ein Theil der Mäßigkeit. Sie hält von dem Menſchen das Schmachvollſte, nemlich die (bloß) thieriſchen Genüſſe ferne. Ehrbar (honestum) nennt man übrigens überhaupt Alles dasjenige, was der Ehre würdig iſt. Ehre aber gebührt Allem, was wirklich ſich auszeichnet, insbeſondere der Tugend, daher die Verwandtſchaft und der innige Zuſammenhang dieſer mit der Ehrbarkeit. Das Ehrbare fällt zuſammen mit dem Anſtändigen (decorum), nemlich mit dem geiſtig wohl Geordneten, dem geiſtig Schönen, denn die Ehrbarkeit, welche der Alles ordnenden Vernunft gehorcht, iſt weſentlich eine gewiſſe geiſtige Schönheit. Eben darum iſt auch das Ehrbare, weil wohlgeordnet und ſomit ſeiner Natur nach dem Menſchen angemeſſen, auch nützlich (utile) und ergötzlich (delectabile), nicht aber iſt umgekehrt alles Nützliche und Ergötzliche auch ehrbar, denn es kann etwas auch nur für den ſinnlichen Menſchen ergötzlich und nützlich ſeyn. Es ſoll die Natur durch den Geiſt auf eine höhere Stufe emporgehoben werden. Im Uebrigen nennt man ergötzlich, was das Begehrungsvermögen befriedigt, nützlich, was auf ein Drittes bezogen wird, ehrbar, im Gegenſatze zum Ergötzlichen und Nützlichen, dasjenige, was wegen des ihm zukommenden Vorzuges geiſtiger Schönheit geehrt zu werden verdient.[2])

Subjective Theile einer Tugend heißen die Arten derſelben, die ſich nach der Verſchiedenheit ihres Gegenſtandes von einander unterſcheiden. Die Mäßigkeit nun bezieht ſich auf die durch den Taſtſinn vermittelten Ergötz-

---

[1]) Ariſtoteles ſagt Eth. IV, 15, die Scham ſey nur ex hypothesi, unter einer gewiſſen Vorausſetzung etwas moraliſch Gutes, nemlich wenn der Menſch ſo Etwas thäte, ſo würde er ſich zu ſchämen haben. Im Uebrigen bezeichnet er die Scham (die Furcht vor Schande) gleichfalls als Leidenſchaft, indem er ſagt: Wer ſich ſchämt, wird roth, wer ſich vor einer Todesgefahr fürchtet, blaß, beide enthalten alſo etwas Körperliches, was mehr den Leidenſchaften, als den Fertigkeiten der Seele zukömmt.

[2]) Cicero theilt ſeine Schrift de officiis bekanntlich in drei, reſp. fünf Theile: Primum igitur est de honesto, sed dupliciter; tum pari ratione de utili; post de comparatione eorum disserendum. I. 3. Ambroſius erklärt die vergleichende Erörterung des Verhältniſſes des Ehrbaren zum Nützlichen für überflüſſig, da nach dem Geiſte des Chriſtenthums zwiſchen beiden kein wirklicher Unterſchied beſtünde: Nos autem movemur, ne haec inter se velut compugnantia inducere videamur, quae jam supra *unum* esse ostendimus, nec honestum esse posse, nisi quod utile, nec utile, nisi quod honestum, quia non sequimur sapientiam carnis, apud quam utilitas pecuniariae istius commoditatis pluris habetur, sed sapientiam, quae ex Deo est, apud quam ea, quae in hoc saeculo magna aestimantur, pro detrimento habentur. De offic. III. 2.

lichkeiten, welche in zwei Klassen sich theilen, wovon die Eine auf die Ernährung, die Andere auf die Erzeugung sich bezieht. Zur ersten Klasse rechnet man die Enthaltsamkeit in Bezug auf Speise und die Mäßigkeit in Bezug auf Getränke, zur zweiten die Keuschheit und Schamhaftigkeit.

Die Enthaltsamkeit (abstinentia) ist jene Tugend, vermöge welcher der Mensch, den Befehlen der Vernunft gehorchend, bis zu einem gewissen Grade den Genuß von Speisen sich versagt. Das Reich Gottes ist zwar nicht Speise und Trank. Rom. XIV. 17. Die Nahrung hat also an sich mit dem Reiche Gottes nichts zu schaffen. Indessen kömmt der Genuß der Nahrung in Bezug auf dasselbe wenigstens insoferne in Betracht, als von den Nahrungsmitteln ein vernünftiger, in dem Glauben und der Liebe Gottes gegründeter Gebrauch gemacht werden kann. Darum schreibt der heil. Petrus: Ministrate in fide vestra virtutem, in virtute autem scientiam, in scientia autem abstinentiam, II Petr. I, d. h. enthaltet euch von Speise, insoweit es nöthig ist, geboten durch die Menschen, mit denen ihr verkehret, durch die Rücksicht auf eure eigene Persönlichkeit, durch die Forderung eurer Gesundheit.

Der Act der Enthaltsamkeit von Speise heißt Faste (jejunium), welcher der Christ insbesondere in dreifacher Absicht sich unterzieht, nemlich um die Begierlichkeit des Fleisches niederzuhalten, weßwegen der heil. Paulus II Cor. VI die Bewahrung der Keuschheit unmittelbar mit dem Fasten in Verbindung bringt, und Hieronymus sagt: Sine Cerere et Baccho friget Venus; ferner um für die begangenen Sünden (einigermaßen) Genugthuung zu leisten, Joel. II; endlich damit der Geist freier zur Betrachtung des Himmlischen sich erheben möge, Dan. X. [1]) Da es nun natürliche Pflicht für Jeden ist, die Verwirklichung dieser drei Zwecke sich angelegen seyn zu lassen, so besteht auch eine gleiche Verpflichtung zur Beobachtung der Faste, insoferne nemlich dieselbe zur Erreichung jener Zwecke als nothwendiges Mittel erscheint. Gebietet aber das natürliche Gesetz überhaupt, [2]) daß man faste, so bestimmt das positive, kirchliche Gesetz näher die Art und Weise, sowie die Zeit derselben, auf daß sie mit Nutzen und in einer dem christlichen Volke angemessenen Weise beobachtet werde. [3]) Was die Kirche, auf die

---

[1]) Die Kirche hebt diesen dreifachen Zweck der Faste in der für die Fastenzeit bestimmten Präfation mit den Worten hervor: Qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas, virtutem largiris et praemia.

[2]) Wir müssen hier uns erinnern, daß der heil. Thomas auch die göttlichen Gesetze als „praecepta juris naturalis“ faßt, insoferne das darin Gebotene „de necessitate salutis“ ist. 2. 2. q. 146. a. 4.

[3]) Zwischen dem natürlichen, positiv göttlichen und dem kirchlichen Gesetze besteht also kein wesentlicher, sondern nur ein unwesentlicher Unterschied, indem jenes durch dieses nur näher bestimmt und weiter ausgeführt, gleichsam specificirt wird.

göttliche Offenbarung sich stützend, in dieser Beziehung auf den Concilien festgesetzt hat und durch die Uebung der ganzen Kirche bekräftigt ist, das läuft nicht der christlichen Freiheit zuwider, ist vielmehr gegen die Knechtschaft der Sünde, die der geistigen Freiheit widerstreitet, Gal. V, gerichtet. Darum ist auch die Verpflichtung, das kirchliche Fastengebot zu beobachten, eine durchaus allgemeine, ohne daß jedoch dieselbe eine absolute wäre. Denn da der Gesetzgeber nur das berücksichtiget, was gewöhnlich oder wenigstens in den meisten Fällen geschieht, so kann allerdings manchmal ein besonderer Grund hervortreten, welcher der Beobachtung des Gesetzes entgegen steht. Man muß aber annehmen, daß in einem solchen Falle der Gesetzgeber die Befolgung des von ihm gegebenen Gesetzes nicht verlange. Ist alsdann in Bezug auf einen solchen Grund Evidenz vorhanden, so kann sich Jeder selbst von der Beobachtung der kirchlichen Faste freisprechen, zumal wenn etwa die Gewohnheit der Befreiung von der Gesetzeserfüllung günstig oder der Recurs an die Vorgesetzten erschwert ist. Ist aber die Sache zweifelhaft, so muß man sich an denjenigen wenden, welcher die Macht zu dispensiren hat. Junge Leute sind wegen Schwäche der Natur, die häufigerer Nahrung bedarf, und wegen des Wachsthumes, in dem sie begriffen sind, vor dem dritten Septennium zur Beobachtung des kirchlichen Fastengebotes nicht strenge verpflichtet. Jedoch wird es gut seyn, wenn dieselben frühzeitig auch in dieser Beziehung sich zu üben anfangen. Kann eine Reise oder eine besonders anstrengende Arbeit, mit welcher das Fasten unvereinbar ist, verschoben werden, so soll es geschehen. Ist aber dieß ohne Nachtheil für das zeitliche oder ewige Wohl nicht möglich, so hört die Verbindlichkeit zur Beobachtung der kirchlichen Faste auf, denn es ist sicherlich nicht die Absicht der Kirche, durch das in dieser Hinsicht gegebene Gebot andere gute Werke oder mehr Nothwendiges zu verhindern. Indessen scheint in diesem Falle der Recurs an die mit der Dispensationsgewalt ausgerüsteten Obern nothwendig zu seyn, wenn nicht die entgegengesetzte Handlungsweise zur Gewohnheit geworden ist. Arme, die, was zu Einer Sättigung hinreicht, haben können, sind wegen ihrer Armuth von der Beobachtung des kirchlichen Fastengebotes nicht frei, was nur dann der Fall wäre, wenn sie das zum Unterhalte Nöthige nicht auf einmal zusammenbringen könnten. [1])

---

[1]) In dem Gesagten ist die Antwort begründet, welche der heil. Thomas auf die Frage gibt, ob die Uebertretung des kirchlichen Fastengebotes an sich als schwere Sünde bezeichnet werden dürfe. Er beantwortet diese Frage verneinend, indem er sagt, nur dann sey jene Uebertretung eine schwere Sünde, wenn derselben Verachtung des Gesetzes zu Grunde liegt, oder wenn sie dem Zwecke des Fastengebotes zuwider läuft: Praecepta, quae per modum communis statuti proponuntur, non eodem modo

Was insbesondere die Zeit der kirchlichen Faste anbelangt, so hat sich die Kirche bei Bestimmung derselben durch den Hauptzweck der Faste leiten lassen. Ist dieser, für die Sünde Genugthuung zu leisten [1]) und den Geist zum Himmlischen zu erheben: so kann es keine geeignetere Zeit geben für die Erfüllung des Fastengebotes, als die der Passahfeier unmittelbar vorhergehende. An Ostern werden (nach dem Gebrauche der alten Kirche) die Sünden nachgelassen durch die Taufe, in der wir nemlich am Vorabende vor Pascha mit Christus begraben werden. Rom. VI. An diesem Feste sollen wir auch vorzugsweise in Andacht zur ewigen Glorie, in die der Auferstandene zuerst eingegangen ist, unsern Geist erheben. Dasselbe gilt für die Hauptfeste des Kirchenjahres, weßwegen nach dem Willen der Kirche an den Vorabenden derselben gleichfalls gefastet werden soll. An den Quatemberzeiten aber werden nach altem kirchlichen Herkommen die heil. Weihen ertheilt. Es ist daher passend, daß der Ordinirende, so wie die zu Weihenden und nicht weniger das Volk, zu dessen Besten der Act der Weihe vorgenommen wird, fasten. Es ist nichts vom jüdischen Ceremonialgesetz in dieser Bestimmung gewisser Zeiten für die Beobachtung der Faste, denn die Christen fasten weder zu denselben Zeiten, wie die Juden, noch auch aus denselben Gründen. Die Zahl 40 aber bei der Faste vor Ostern, sowie die Dreizahl bei der Quatemberfaste hat ihre eigenthümlichen Gründe. [2])

---

obligant omnes, sed secundum quod requiritur ad finem, quem legislator intendit. Cujus autoritatem si aliquis transgrediendo statutum *contemnat*, vel hoc modo transgrediatur, ut impediatur *finis*, quem intendit, peccat mortaliter transgressor. Si autem ex aliqua rationabili causa quis statutum non servet, praecipue in casu, in quo etiam si legislator adesset, non decerneret, esse servandum, talis transgressio non constituit peccatum mortale. Et inde est, quod non omnes, qui non servant jejunia Ecclesiae, peccant mortaliter. 2. 2. q. 146. a. 3. Es ist daher bedenklich und wohl zumeist zwecklos, die Uebertretung des Fastengebotes (wie dieß selbst in öffentlichen Ausschreiben geschehen ist), schlechthin als eine Todsünde zu bezeichnen, zumal in einer Zeit, in welcher die Furcht vor der Sünde in hohem Grade abgenommen hat.

[1]) Die Genugthuung, welche Christus für unsere Sünden geleistet hat und welche allein vollkommen zureichend ist, hat der heil. Thomas nicht verkannt und schmälert sie durch die von den Menschen geforderten Genugthuungs-Werke in keiner Weise, welche er nirgend auf die Sündenschuld und die ewigen Strafen ausdehnt, sondern allenthalben auf die zeitlichen schlimmen Folgen der Sünde beschränkt. Doch, dieses näher nachzuweisen, ist nicht Sache des Moralisten, sondern des Dogmatikers.

[2]) Die Gründe, welche der heil. Thomas zum größten Theil aus den Schriften des heil. Gregor und Augustinus anführt, sind durchaus mystische. Für die Einführung der Quadragesimalfaste führt er nicht den historischen Grund des Beispieles Christi an, sondern sagt: Die 10 Gebote sind durch die 4 Evangelien erfüllt worden, $4 \times 10 = 40$. Der sterbliche Leib, durch dessen Gelüste die 10 Gebote übertreten

Das kirchliche Fastengebot verlangt, daß man sich mit einmaligem Genusse von Speise begnüge. Dadurch wird der Begierlichkeit Abbruch gethan, ohne daß die Gesundheit und das Leben gefährdet wird. In Bezug auf die Quantität der Speise hat die Kirche nichts bestimmt, da wegen der verschiedenen körperlichen Beschaffenheit der Einzelnen in dieser Hinsicht sich kein bestimmtes Maß vorschreiben läßt. Auch den wiederholten Genuß von Getränken hat die Kirche nicht untersagt, weil die Getränke mehr zur Verdauung der genossenen Speisen, als zur Ernährung dienen, obwohl gewissermaßen auch das Getränke nährend ist. Unmäßigkeit aber in dieser Hinsicht wäre jedenfalls Sünde und würde somit des Verdienstes der Faste berauben.

Die Stunde des Tages, bis zu welcher die Beobachtung der Faste ausgedehnt werden soll, ist die neunte, jene Stunde, in welcher das Geheimniß des Leidens sich erfüllte, da Christus das Haupt neigend, seinen Geist aufgab. In der Faste aber, als einer Kreuzigung des Fleisches, liegt ein Streben nach Conformität mit dem leidenden Heilande. Gal. V.

Daß die Kirche den Genuß von Fleisch und dessen, was vom Fleische der auf dem Lande lebenden Thiere kömmt, nemlich Milch und Eier, verbietet, hat seinen Grund in dem Zwecke des Fastens, nemlich in der dabei beabsichtigten Beschränkung der sinnlichen Ergötzlichkeit, insbesondere des geschlechtlichen Triebes. Die erwähnten Speisen nemlich sind dem menschlichen Körper mehr conform, vermögen also auch leichter die sinnliche Lust zu erregen. Ueberdieß sind sie nährender und bringen daher in den Organismus einen Ueberfluß von Säften, welche ein heftiges Reizmittel zur Unkeuschheit sind. [1])

---

werden, besteht aus 4 Elementen. Dieser gleichsam 40fachen Schuld steht passend eine 40 Tage dauernde Bußübung gegenüber. Die Zeit von 36 Tagen ist der 10. Theil des ganzen Jahres, somit die 40tägige Faste der Gott von der menschlichen Lebenszeit dargebrachte Zehent. Wie die Dreizahl (Vater, Sohn, Geist, die wir lieben sollen gleichsam in dreifacher Liebe, aus ganzer Seele, aus ganzem Herzen und aus ganzem Geiste) die Gotteszahl, so ist Vier (wegen des Warmen, Kalten, Feuchten und Trockenen der Materie) die Zahl der Welt. Zehn bedeutet alle Dinge. Viermal Zehn aber gibt 40. — Die Quatembersaste dauert jedesmal 3 Tage, denn $3 \times 4 = 12$, somit gleich der Zahl der Monate des Jahres. Es kann darin auch eine Hinweisung auf die Zahl der an diesen Tagen ertheilten heiligen Weihen angenommen werden. 2. 2. q. 147. a. 5.

[1]) Aus 2. 2. q. 147. a. 8 ersehen wir, daß es um die Zeit des heil. Thomas in der Kirche allgemeine Praxis war, wenigstens in der Quadragesimalfaste, sich nicht nur des Fleisches, sondern auch der Milch und der Eier zu enthalten. Für andere Zeiten der Faste hatte sich an manchen Orten eine andere Sitte eingeführt. Hierüber bemerkt der heil. Thomas, der Gewohnheit einen großen Einfluß auf das Leben in der

Auf Gewinnung der nöthigen Nahrung ist fast die ganze Arbeit des menschlichen Lebens gerichtet: Omnis labor hominis in ore ejus. Eccles. VI. Folgt der Mensch bei diesem Streben nur dem natürlichen, der Selbsterhaltung zugewendeten Triebe, so ist daran nichts Verfängliches. Es gibt auch keine Speise, die an sich den Menschen beflecken könnte: Quod intrat in os non coinquinat hominem. Mt. XV. Aber der Mensch kann in ungeordneter Weise der mit dem Genusse der Speise verbundenen Lust sich hingeben, und dann verfällt er in das Laster der Völlerei (gula), welche ein Abfall von der Ordnung der Vernunft ist. Diese hat nicht in der Beschaffenheit der Speise, sondern in der durch die Vernunft nicht geregelten Begierde ihren Grund. Der Gefräßige ist stets aufgelegt, gegen den göttlichen Willen zu handeln, um der Lust des Genusses, welche er sich zum Zwecke gesetzt, sich hinzugeben. Hierin liegt das Unsittliche der Gefräßigkeit. In folgender Weise lassen sich die verschiedenen Arten derselben angeben: Praepropere (man hält sich in Bezug auf den Genuß der Nahrung nicht an die angemessene Zeit) laute (man will üppige, kostspielige Kost) nimis (man übernimmt sich in Bezug auf die Quantität) ardenter (man hält sich nicht an die geziemende Art des Genusses) studiose (man gibt sich ungeordneter Begierde beim Gebrauche der Nahrungsmittel selbst hin). Die Gefräßigkeit ist nicht bloß Sünde, sondern auch Eine der Hauptsünden, aus welcher viele andere Sünden entspringen, insbesondere: Läppische Freude, unanständiges Benehmen, Unkenschheit, Geschwätzigkeit und geistige Abstumpfung.

Die Mäßigung in Bezug auf den Genuß berauschender Getränke heißt Nüchternheit (sobrietas), eine Tugend, die in den heil. Schriften vielfach empfohlen wird, wenn es z. B. heißt: Aequa vita hominibus vinum in sobrietate; si bibas illud moderate, eris sobrius. Sanitas est animae et corpori sobrius potus; vinum multum potatum irritationem et iram et ruinas multas facit. Eccl. XXXI. Der Gebrauch geistiger Getränke ist an sich nicht unsittlich. Denn keine Speise und kein Getränk ist seiner Natur nach böse. Daher empfiehlt der heil. Paulus, welcher Rom. XIV. den Genuß des Weines zu verbieten scheint, denselben seinem Timotheus wegen dessen Kränklichkeit. I Timoth. V. und Eccles. XXXI lesen wir:

Kirche einräumend: Circa quorum (der Milch und Eier) abstinentiam in aliis jejuniis diversae consuetudines existunt apud diversos, quas quisque observare debet secundum morem eorum, inter quos conversatur. Unde Hieron. dicit de jejuniis loquens: Unaquaeque provincia abundet in suo sensu et praecepta majorum leges apostolicas arbitretur. Es ist dieses ganz im Geiste der katholischen Kirche geschrieben, welche in Bezug auf das nicht unbedingt Nothwendige, dergleichen die Art und Weise des Fastens ist, den Verhältnissen und Umständen der Personen, des Ortes und der Zeit stets billige Rechnung getragen hat.

Exultatio animae et cordis vinum moderate potatum. Ist aber auch an sich der Genuß geistiger Getränke erlaubt, so hört doch diese Erlaubtheit auf, wenn dieser Genuß dem Genießenden selbst schädlich wäre, oder das Maß hiebei überschritten oder ein Gelübde gebrochen oder dadurch Aergerniß gegeben würde. Je mehr Reizbarkeit für sinnliche Vergnügungen ohne hinreichende Kraft zum Widerstande vorhanden ist (wie bei den Frauenspersonen, I Tim. III, bei jungen Leuten Tit. II); je größer die Verpflichtung ist, Andern mit dem Lichte der Vernunft stets vorzuleuchten (wie dieß der Fall ist bei Greisen, Tit II, bei Fürstenspersonen, Prov. XXXI, bei den Dienern der Kirche, I Timoth III): desto dringender ergeht an Solche die Aufforderung, sich der Nüchternheit zu befleißen.

Der Nüchternheit entgegengesetzt ist die Trunkenheit (ebrietas), jenes Laster, welches in der ungeordneten Begierde nach geistigen Getränken oder im wirklichen, unmäßigen Gebrauche derselben besteht, wobei der Mensch lieber in den Zustand der Trunkenheit fallen, somit der Vernunft d. h. des Mittels, sittlich zu handeln und die Sünde zu meiden, sich wenigstens momentan berauben, als von dem Genusse geistiger Getränke sich enthalten will. Der Zustand der Trunkenheit selbst kann manchmal ein unverschuldeter seyn, wenn z. B. die berauschende Kraft des Getränkes dem davon Genießenden nicht bekannt war, Gen. IX. Ueberhaupt mindert sich die Schuld dieses Fehlers in dem Grade, in welchem der Freiheit dabei Eintrag geschehen, steigert sich aber auch entgegen in eben dem Maße, in welchem die Trunkenheit frei gewollt ist. In letzterem Falle sind auch die im Zustande der Trunkenheit begangenen sonstigen Sünden dem Fehlenden zuzurechnen. Wäre dagegen dieser Zustand durchaus unfreiwillig, so könnte auch das während der Dauer desselben Verübte dem Menschen nicht imputirt werden.

Heftiger noch, als die aus dem Genusse von Speise und Trank entspringende Lust, wirkt auf den Menschen die in dem Geschlechtlichen liegende Ergötzlichkeit. Darum vermag diese auch mehr, als jene, die Vernunft unter die Füße zu treten und den Menschen von der Höhe des Geistes herabzustürzen, weßwegen der heil. Augustinus schreibt: Nihil esse sentio, quod magis ex arce dejiciat animum virilem, quam blandimenta foeminea corporumque ille contactus, sine quo uxor haberi non potest. Wenn also irgend, so ist der mächtig auf den Menschen einwirkenden Begierlichkeit nach fleischlicher Lust gegenüber eine Tugend nothwendig, durch welche dieselbe beschränkt und beherrscht wird. Diese Tugend ist die Keuschheit (castitas), welcher die Schamhaftigkeit (pudicitia) zur Seite geht, die auch auf die Anfänge und Zeichen der Unkeuschheit ein wachsames Auge hat und sie ferne zu halten sucht. Die edelste Blüthe der Keuschheit aber ist die Jungfräulichkeit (virginitas). Wie die Keuschheit überhaupt im Leibe

ihre Materie, in der Seele aber ihr Subjekt hat, da sie wesentlich in einer nach Vernunft-Entscheidung und freier Wahl geregelten Mäßigung im Gebrauch der körperlichen Organe besteht: so ist auch die Jungfräulichkeit nichts Leibliches (obwohl das Leibliche ihr Substrat ist), sondern besteht vielmehr in dem andauernden Vorsatze, sich von jeder geschlechtlichen Lust zu enthalten. Dieser Entschluß ist das Formelle, Vollendende bei der Virginität. Darum haben die Menschen von Geburt aus nur das, was das Materiale an der Jungfräulichkeit ist, die Integrität des Fleisches, nicht aber das Formale derselben, nemlich den Vorsatz, dieselbe stets zu bewahren. Aus diesem Grunde geht auch durch die Befleckung des Leibes die Virginität so lange nicht verloren, als jener Entschluß fortdauert, und somit das, was am Leibe geschieht, in keiner Weise gewollt ist. Eben darum kann auch durch die Buße die verlorene Virginität wieder gewonnen werden, zwar nicht der Materie (die Integrität des mißbrauchten Organes könnte wohl durch ein Wunder wieder hergestellt, das Geschehene aber, nemlich die genossene Lust, kann nicht ungeschehen gemacht werden), wohl aber dem eigentlichen Wesen, nemlich dem Vorsatze nach, jungfräulich zu leben.

Wie der Gebrauch der Nahrung zur Erhaltung des Individuums, so ist der geschlechtliche Verkehr zur Erhaltung der Gattung nothwendig. Beides wird daher auch von Gott ausdrücklich geboten. Gen. II. Allein es gibt Gebote, zu deren Erfüllung jeder Einzelne verpflichtet ist, aber auch andere, deren Befolgung nur der Gesammtheit, als solcher, obliegt, ja die vielleicht von jedem Einzelnen gar nicht einmal befolgt werden können, wie dieß der Fall ist z. B. bei einem Kriegsheere, in welchem Einige das Lager bewachen, Andere die Feldzeichen tragen, Andere mit dem Feinde kämpfen müssen. Das Alles ist Pflicht der ganzen Masse, nicht aber jedes Einzelnen, ja könnte von dem Einzelnen gar nicht einmal durchgeführt werden. Dieselbe Bewandtniß hat es mit dem Gebote, für die Erhaltung der Gattung zu sorgen. Von der Nahrung muß jeder Gebrauch machen, weil die Erhaltung des Individuums dieses durchaus verlangt. Die Gattung aber kann erhalten werden, wenn auch nicht Jeder dem geschlechtlichen Verkehre sich hingibt. Dazu kömmt, daß für die Menschheit nicht bloß materieller Zuwachs, sondern auch geistiger Fortschritt Bedürfniß ist. Wenn also Einer, um diesen weit edleren Fortschritt in sich selbst und Andern zu fördern, von dem geschlechtlichen Verkehre sich enthält, so handelt er *nicht nur nicht unsittlich, sondern edel*, indem er nur das Niedere daran gibt, um das Höhere zu gewinnen. Die Betrachtung des Göttlichen bezeichnet der Heiland als den besten Antheil, welchen der Mensch sich wählen kann. Luc. X. 42. Ein Mittel aber, dieser Betrachtung ungestörter und mit mehr Erfolg obliegen zu können, ist die Bewahrung der Jungfräulichkeit.

Darum räth der heil. Paulus dieselbe besonders mit Rücksicht auf diesen Punkt, indem er schreibt: De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do. Mulier innupta et virgo cogitat, quae Domini sunt, ut sit sancta et corpore et spiritu. Quae autem nupta est, cogitat, quae sunt mundi et quomodo placeat viro. I Cor. VII. Nur dann also wäre die geschlechtliche Enthaltsamkeit werthlos oder gar unsittlich, wenn derselben keine edlere, oder wohl gar eine gemeine, niedrige Absicht zu Grunde liegen würde. Denn die Virginität, als solche, hat keinen Werth, sondern nur dann, wenn ihr der Vorsatz zu Grunde liegt, durch Heilighaltung derselben Gott zu dienen, weßwegen der heil. Augustinus schreibt: Nec nos hoc in virginibus praedicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatae pia continentia virgines sunt. [1])

Die Virginität steht höher, als die eheliche Keuschheit. Jovinian hat das Gegentheil behauptet. Allein gegen seine Ansicht spricht das Beispiel Christi, der von einer jungfräulichen Mutter geboren werden wollte und selbst die Virginität bewahrt hat, dagegen spricht der die Virginität empfehlende Rath des heil. Paulus, I Cor. VII, sowie der Umstand, daß die Ehe auf ein körperliches Gut, nemlich auf die Vermehrung des

---

[1]) In der Schrift contr. Gent. III. Cap. 136, welches die Aufschrift hat: De errore illorum, qui perpetuam continentiam impugnant, widerlegt der heil. Thomas die Einwendungen, welche gegen die sittliche Zulässigkeit der vollkommenen Enthaltsamkeit vorgebracht werden können. Wir wollen davon etwas Weniges ausheben und summarisch wiedergeben. Auf die Objection, daß die körperliche Einrichtung des Menschen sowohl, als auch der geschlechtliche Trieb den Beweis liefern, daß Gott bei Jedem den geschlechtlichen Verkehr wolle, erwidert er, die göttliche Vorsehung habe allerdings auch dem Einzelnen gegeben, wessen die ganze Gattung bedarf, nicht aber deßwegen, damit Jeder von Allem, was er empfangen, Gebrauch mache. So müsse nicht Jeder, der Baulust hat, bauen, nicht Jeder, dem Kampfesmuth innewohne, darum auch wirklich kämpfen .... Die Bemerkung, daß die Enthaltsamkeit Kämpfe hervorrufe, welche nothwendig den inneren Frieden stören müssen, so daß es daher besser wäre, mit Maß dem geschlechtlichen Genusse sich hinzugeben, als durch jene innere Unruhe die sittliche Perfection selbst zu hemmen, weist er ohngefähr in folgender Weise zurück: Der geschlechtliche Verkehr ist nur in der Ehe gestattet. Die Sorge aber der Verehelichten für Weib und Kind und für die Bedürfnisse derselben ist eine andauernde. Die in dem Kampfe mit der Begierlichkeit eintretende Beunruhigung dagegen währt nur eine kurze Zeit und wird überdieß noch viel abgekürzt und auf ein Minimum zurückgeführt, wenn der Mensch seine Zustimmung versagt. Ueberdieß kann die Begierlichkeit durch Enthaltsamkeit und durch angemessene andere leibliche Uebungen gebrochen werden. Zudem ist nicht zu vergessen, daß der wirkliche Genuß der sinnlichen Lust den Menschen weit mehr vom Göttlichen abzieht und dem Irdischen überantwortet, als die Unruhe, welche bei dem Kampfe wider die Lust sich einstellen mag.

menschlichen Geschlechtes, die Virginität dagegen auf ein geistiges Gut, insbesondere die Betrachtung der himmlischen Dinge, abzielt. Die eheliche Keuschheit enthält sich nur von unerlaubten fleischlichen Genüssen, die Virginität aber erreicht in dieser Hinsicht das Vollkommene, indem sie jede Art der geschlechtlichen Lust ferne hält. Darum wird der Virginität von dem Heilande ein vielfacher Lohn verheißen. Mt. XIII. Diejenigen, welche dieselbe treu bewahrt haben, folgen einst dem Lamme, wohin es geht, und singen ihm ein neues Lied, das Niemand, als sie, singen kann, Apoc. XIV. 1, ja sie machen hienieden schon den edelsten Theil der Kirche Gottes aus, wie der heil. Cyprian im Buche über die Virginität dieß ausspricht, wenn er schreibt: Nunc nobis ad virgines sermo est, quarum quo sublimior est gloria, eo est major cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis, illustrior portio gregis Christi. [1])

So hoch aber auch die Virginität steht, so ist sie doch nicht die größte unter den Tugenden. Denn der Zweck ist demjenigen übergeordnet, was zur Erreichung des Zweckes führt. Ist nun der Zweck, welcher durch die Virginität zumal vermittelt werden soll, die Hingabe an die Betrachtung der himmlischen Dinge: so stehen die theologischen Tugenden, auch die Tugend der Religion, deren Act eben die Beschäftigung mit jenen Dingen ist, höher, als die Virginität. Auch das Martyrium gehört zu den der Virginität übergeordneten Tugenden, denn der Martyrer opfert Gott Alles, was er hat und noch erhalten könnte, die Jungfrau aber nur die geschlechtliche Lust. Ist also auch die Jungfräulichkeit die edelste Tugend in ihrer Art, so ist sie es doch nicht überhaupt und schlechthin.

Der geschlechtliche Verkehr ist an sich nicht unsittlich, wenn er in rechter Weise und Ordnung, entsprechend dem Zwecke der Erzeugung, gepflogen wird. Wie es erlaubt, ja Pflicht ist, von der Nahrung Gebrauch zu machen zur Erhaltung des Individuums, so ist auch der geschlechtliche Verkehr nothwendig zur Erhaltung der ganzen Gattung. Die dabei vorkommende Un-

---

[1]) Cf. contr. Gent. III. 137. Die Virginität ist eine himmlische Tugend: Per continentiam homo redditur habilior ad mentis elevationem in spiritualia et divina et quodammodo supra statum hominis ponitur *in quadam similitudine Angelorum.* Haben auch Verehelichte, wie Abraham, Isaak, Jakob durch die ihnen innewohnende Geisteskraft zu einer geistigen Höhe sich erschwungen, zu welcher Manche, welche ein enthaltsames Leben führen, sich nicht zu erheben vermögen, so ist dieß rein individuell und liefert daher keineswegs den Beweis, daß der Ehestand ein eben so vollkommener Stand sey, als der der Virginität. Manche machen ja bei größerer Vollkommenheit des Geistes einen besseren Gebrauch von einem geringeren Gute, als Andere, welche einer solchen Geistesgröße sich nicht erfreuen, von einem größern Gute zu machen im Stande sind.

terbrechung der Vernunftthätigkeit macht denselben nicht unsittlich, denn um eines vernünftigen Zweckes willen ist es erlaubt, die Thätigkeit der Vernunft zu unterbrechen, sonst dürfte man sich auch dem Schlafe nicht hingeben. Wird aber in Bezug auf das Geschlechtliche das Maß und die Ordnung der Vernunft überschritten, so wird die darauf bezügliche Handlung unsittlich, es wird das Laster der Unkeuschheit (luxuria) begangen, welche in untergeordneter Weise auf die geschlechtliche Lust und die Begierde darnach gerichtet, nicht, wie der Apostel will, Gott im Leibe trägt und verherrlichet, I Cor. VI. 20, sondern vielmehr gegen den göttlichen Willen denselben mißbraucht. Die Unkeuschheit ist nicht nur überhaupt Sünde, sondern sie ist auch eine der Hauptsünden, aus welcher viele andere Sünden entspringen. Da bei derselben die niederen Kräfte einseitig und mit besonderer Macht hervortreten, so müssen nothwendig die höheren, geistigen Kräfte darunter leiden. [1]) Die Unkeuschheit übt also einen höchst nachtheiligen Einfluß auf die Vernunft und den Willen. Aus der Unkeuschheit entspringt daher geistige Blindheit, Unüberlegtheit, Uebereilung, Unbeständigkeit, die immer hinter dem, was geschehen soll, zurückbleibt, Selbstsucht, Haß gegen Gott, weil dieser die von dem Unkeuschen gesuchte Lust verbietet, völlige Hingabe an das irdische Leben, in welchem man genießen will, und Abscheu vor der Ewigkeit, indem man über den sinnlichen Genüssen die geistigen Freuden vergißt, ja sogar Ekel gegen dieselben empfindet.

Die Unkeuschheit geht in mehrere Arten auseinander. Zu denselben gehört die einfache Hurerei (fornicatio), welche durch den geschlechtlichen Verkehr eines Unverehelichten mit einer gleichfalls unverheiratheten Person begangen wird. Beschließt die Hurerei auch eine geringere Schuld in sich, als z. B. der Mord, welcher in seiner Consequenz eine Vernichtung des ganzen menschlichen Geschlechtes ist, eine geringere, als die direkt gegen Gott begangenen Sünden, da der Hurer zunächst etwas Anderes beabsichtiget, als die Beleidigung Gottes: so ist doch dieselbe eine größere Sünde, als alle diejenigen Sünden sind, welche in Bezug auf die äußeren Güter des Menschen begangen werden. Die Hurerei bedroht ein Menschenleben, nemlich das Gedeihen und glückliche Fortkommen des durch den unerlaubten

[1]) Cf. in Job. c. XXX: Deinde ostendit (Job), quare tam sollicite hoc peccatum (luxuriae) vitaverit, et primo quidem rationem assignat ex hoc, quod per peccatum luxuriae homo maxime videtur a Deo discedere. Accedit autem homo ad Deum per spirituales actus, qui maxime impediuntur per delectationem veneream, unde subdit: „quam enim partem haberet Deus desuper in me“ q. d. intantum in me Deus partem habet, in quantum ad superiora mea mens rapitur, si vero per luxuriam mens mea ad carnalem delectationem dejiciatur, nullam partem in me Deus desuper habebit.

geschlechtlichen Verkehr zu erzeugenden Kindes, für dessen leibliches und geistiges Wohlergehen das thätige Zusammenwirken des Vaters und der Mutter erforderlich ist. Bei keiner Thiergattung, wo die Jungen, wie z. B. bei den Vögeln, zu ihrer Auferziehung des Männchens und des Weibchens bedürfen, findet man ungebundene Gemeinschaft der Geschlechter. Die Hurerei ist somit selbst gegen die natürliche Ordnung. Auch das Naturgesetz schon will den geschlechtlichen Verkehr zwischen Mann und Weib auf Eine bestimmte Person beschränkt, d. h. nur innerhalb der Ehe gepflogen wissen. Da dieß auch das allgemeine Beste verlangt, so dringt das positive Gesetz gleichfalls auf eine solche Beschränkung. Es mag wohl seyn, daß in einzelnen Fällen für die Erziehung der Kinder gesorgt wird. Dieser Umstand aber macht die Fornication nicht sittlich und erlaubt, denn dieselbe ist und bleibt eine Verletzung des Gesetzes, welches in seinen Bestimmungen nicht auf das zu achten hat, was manchmal und ausnahmsweise, sondern auf das, was gewöhnlich und in der Regel geschieht. Ueberdieß bezeichnet der heil. Paulus die Hurerei als eine Sünde, die vom Reiche Gottes ausschließt. Gal. V. Sie ist ja gegen die Liebe, die auch dem werdenden Geschlechte gebührt, und dessen gedeihliche, geistige und leibliche Existenz von dem Hurer auf das Spiel gesetzt wird. Der Hurer sündigt gegen dasjenige, was ihm am nächsten steht, unmittelbar mit seinem geistigen Wesen verbunden ist, nemlich gegen seinen eigenen Leib. Er nimmt die Glieder Christi und macht sie zu Gliedern einer Hure. I Cor. VI. Isidorus sagt, daß das menschliche Geschlecht durch Nichts mehr dem Satan unterworfen werde, als durch die fleischlichen Ausschweifungen. Darum die Warnung schon des A. T.: Attende tibi ab omni fornicatione et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire. Tob. IV.

Küsse, Umarmungen, Berührungen sind an sich nicht unsittlich. Die Sitte der Heimath, irgend eine Nothwendigkeit bringt es vielleicht so mit sich, oder es ist überhaupt ein vernünftiger Grund dazu vorhanden. Anders aber verhält es sich, wenn die jenen Acten zu Grunde liegende Absicht böse ist. Nicht nur die Zustimmung zum Act einer Todsünde, sondern auch die zur Lust, die man an derselben hat, gegebene Zustimmung ist eine schwere Sünde. Liegt also jenen Handlungen böse Lust zu Grunde (in welchem Falle sie als Acte der Wollust bezeichnet werden), so sind sie als schwere Sünden zu betrachten, denn eben die böse Lust, welche dazu treibt, ist die Wurzel all der Uebel, welche aus dem Giftbaume der Unkeuschheit erwachsen. [1])

[1]) Cf. in Job. c. XXX, wo die Stadien, welche die im Werke begangene Sünde der Unkeuschheit durchzumachen pflegt, also angegeben werden: Primum in hoc peccato

Die *nocturna pollutio* ist niemals an sich eine Sünde, weil durch den Schlaf das vernünftige Urtheil gehemmt wird, wohl aber manchmal eine Folge vorausgehender Sünde. [1])

Eine besondere Art der Unkeuschheit ist auch die Schändung (stuprum) d. h. die Entehrung einer noch unter väterlicher Aufsicht stehenden Jungfrau. Die eigenthümliche Bosheit dieser Sünde liegt darin, daß nicht, wie bei der Fornication, mit einer bereits entehrten, sondern mit einer unter dem Zeichen der Jungfräulichkeit stehenden Person gesündigt, derselben der Weg zur gesetzmäßigen Ehe abgeschnitten und sie auf die Bahn der Unzucht gestellt wird. Zu dieser Ungerechtigkeit gegen die Entehrte gesellt sich ein zweites

---

est aspectus oculorum, quo mulier pulchra aspicitur, secundum autem est cogitatio, tertium delectatio, quartum consensus, quintum opus. Voluit igitur Job principia hujus peccati excludere, ut eo non involveretur, unde dicit: „Pepigi foedus“ i. e. in corde meo firmavi, sicut pacta firmantur. „Cum oculis meis“, ex quorum sc. aspectu pervenitur in concupiscentiam mulierum, et ita ab inspiciendis mulieribus abstinere. „Ut ne cogitarem de virgine“ i. e. ut nec primum gradum interiorem attingerem sc. cogitatione. Videbat enim esse difficile, si in primum incideret sc. in cogitationem, quin in alia laberetur sc. delectationem et consensum. Nach Aristoteles könnte die Ausschweifung des Blickes nicht zu den Gegensätzen der Mäßigkeit gerechnet werden, da er ausdrücklich sagt, daß sich diese Tugend auf die Gegenstände des Gesichtes nicht beziehe. Die griechischen und römischen Heiden hatten wohl ein Gewissen, da dieses zum Wesen der menschlichen Natur gehört, weßwegen auch Paulus, Rom. II. 15, auf dessen Zeugniß in ihnen sich beruft, allein es war nicht durch die Offenbarung entwickelt und gebildet. Daher erkennt der Offenbarungsgläubige Manches als sündhaft, dessen Sündhaftigkeit dem Heiden verborgen ist.

[1]) . . . . Potest considerari nocturna pollutio per comparationem ad suam causam, quae potest esse *triplex*. Una quidem corporalis; cum enim humor seminalis superabundat in corpore, vel cum facta est humoris resolutio, vel per nimiam calefactionem corporis vel per quamcunque aliam commotionem somniat dormiens ea, quae pertinent ad expulsionem hujusmodi humoris abundantis vel resoluti, sicut etiam contingit, quando natura gravatur ex aliqua alia superfluitate, ita quod quandoque formantur in imaginatione phantasmata pertinentia ad emissionem talium superfluitatum. Si igitur superabundantia talis humoris sit ex causa culpabili (puta cum causata est ex superfluitate cibi vel potus) tunc nocturna pollutio habet rationem culpae ex sua causa. Si autem superabundantia vel resolutio talis humoris non sit ex aliqua causa culpabili, tunc nocturna pollutio non est culpabilis nec in se, nec in sua causa. Alia vero causa nocturnae pollutionis potest esse animalis et interior, puta, cum ex cogitatione praecedenti contingit aliquem dormientem pollui. Cogitatio autem, quae in vigilia praecessit, quandoque est pure speculativa, puta, cum aliquis causâ disputationis cogitat de peccatis carnalibus. Quandoque autem est cum aliqua affectione, vel concupiscentiae vel horroris. Contingit autem magis pollutio nocturna ex cogitatione carnalium vitiorum, quae sunt cum concupiscentia talium delectationum, quia ex hoc remanet quoddam vestigium et inclinatio in anima, ita quod dormiens facilius

Unrecht, das gegen denjenigen begangen wird, unter dessen Schutz und Obhut sie steht, weßwegen auch schon das Gesetz des A. B. Exod. XXII. und Deut. XXII. eine Beiden zu leistende Satisfaction dem Schänder zur Pflicht macht. Es kann übrigens Gewalt oder Verführung als Mittel gebraucht werden zur Ausführung des bösen Werkes. Wird Gewalt angewendet gegen die zu Entehrende oder gegen denjenigen, unter dessen Schutz sie steht, oder gegen Beide, indem gewaltsame Entführung mit gewaltsamer Entehrung verbunden wird: so wird die Sünde des Raubes (raptus) begangen. Das Wesentliche beim Raube ist die Anwendung von Gewalt, weßwegen diese Sünde auch dann begangen wird, wenn die Geraubte etwa selbst in den geschlechtlichen Verkehr einwilliget. Schändung aber ist nicht immer mit dem Mädchen-Raube verbunden, denn es kann auch eine Wittwe oder Geschwächte geraubt werden. Die Kirche zählt den Raub unter die Hindernisse der Ehe.

Die Unkenschheit ist Ehebruch (adulterium), wenn von den sündigenden Personen entweder Beide oder doch Eine durch das Band der Ehe gebunden ist. Wenn ein Verheiratheter mit einer Person, die ihm nicht ehelich angetraut ist, in geschlechtlichen Verkehr sich einläßt, so setzt er sich über das hinaus, was zur Erziehung von ihm erzeugter Kinder erforderlich ist. Läßt er sich aber mit einem Weibe ein, welches mit einem Andern durch das Band der Ehe verbunden ist, so tritt er, so viel an ihm ist, dem Wohl fremder Nachkommenschaft zu nahe. Das verehelichte Weib aber, welches Ehebruch begeht, sündigt, wie es Eccl. XIII. heißt, durch Unglauben gegen das Gesetz des Allerhöchsten, welcher den Ehebruch verbietet, sie vergeht sich gegen ihren Mann, den sie in Bezug auf die Nachkommenschaft um die

---

inducitur in sua imaginatione ad assentiendum tactibus, ex quibus sequitur pollutio .... Et sic patet, quod nocturna pollutio habet rationem culpae ex parte suae causae. Quandoque tamen contingit, quod ex praecedenti cogitatione carnalium actuum etiam speculativa, vel si sit cum horrore, sequitur in somnis pollutio. Et tunc non habet rationem culpae, nec in se, nec in sua causa. Tertia vero causa est spiritualis extrinseca, puta cum ex operatione daemonis commoventur phantasmata dormientis in ordine ad talem effectum. Et hoc quandoque est cum peccato praecedenti sc. negligentia praeparandi se contra daemonis illusiones, unde et in sero cantatur: Hostemque nostrum comprime, ne polluantur corpora. Quandoque vero est absque culpa hominis ex sola nequitia daemonis, sicut in Collationibus Patrum (von Cassianus) legitur de quodam, qui semper in diebus festis pollutionem nocturnam patiebatur, hoc diabolo procurante, ut impediretur a sacra communione. Sic igitur patet, quod nocturna pollutio nunquam est peccatum, sed quandoque est sequela peccati praecedentis. 2. 2. q. 154. a. 5. Diese Stelle enthält eine vernünftige Anweisung, insbesondere für Beichtväter, um in dieser Beziehung Unverstand, Rigorismus und Laxismus zu vermeiden.

gewisse Ueberzeugung bringt, daß sie wirklich von ihm abstamme, sie übt Unrecht an den eigenen Kindern, die sie nicht aus der Ehe, wie es sein soll, sondern aus dem Ehebruch empfängt, sie verleugnet die dem Manne zustehende Gewalt, unter welche sie die Ehe gestellt hat.

Wird die Sünde der Unkeuschheit mit einer verwandten Person begangen, so heißt sie Blutschande (incestus). Verwandten ist man eine gewisse Achtung schuldig. Dieß erkannten selbst die Heiden. Daher durfte, nach dem Zeugnisse des Valerius Maximus, bei den Alten der Sohn nicht einmal mit dem Vater ein gemeinschaftliches Bad nehmen. In dem geschlechtlichen Verkehre liegt ein jener Achtung zuwiderlaufendes Element. Wäre nichts Unanständiges darin, so würden die Menschen nicht, sich schämend, denselben geheim zu halten suchen. Ueberdieß läge in dem freieren Umgange der Verwandten miteinander eine gefahrvolle Gelegenheit zur Begehung von Sünden der Unkeuschheit, die zuletzt mit einer gänzlichen Entnervung der Menschheit enden würde, wenn dem geschlechtlichen Verkehre derselben nicht von vorneherein eine unübersteigbare Grenze gezogen wäre; auch würden die Kreise der Freundschaft und Verbrüderung nie in größerem Maßstabe sich erweitern, wenn es den Verwandten gestattet wäre, geschlechtlich mit Verwandten sich zu verbinden. Aristoteles meint, es würde bei Verwandten die Liebe eine viel zu intensive Stärke gewinnen, als dieß gut und wünschenswerth ist, wenn zu der aus der Verwandtschaft stammenden Liebe auch noch die geschlechtliche Zuneigung hinzukäme. In Bezug auf die geschlechtliche Verbindung der Verwandten in den ersten Jahrhunderten der Menschheit bemerkt der heil. Augustinus: Commistio sororum et fratrum, quanto fuit antiquior compellente necessitate, tanto postea facta est damnabilior religione prohibente. 15. de civ. Dei. c. 16.

Die mit einer Gott geweihten Person begangene Unkeuschheit, welche mit jener besondern Keuschheit in Widerspruch steht, zu deren Beobachtung sich Jemand durch einen religiösen Act verbindlich gemacht hat: heißt Sacrilegium, dessen eigenthümliche Bosheit eben in der Verletzung des religiösen Verpflichtungsgrundes liegt. Im Uebrigen kann das Sacrilegium mit verschiedenen Arten der Unkeuschheit verbunden seyn, mit Incest, wenn die in geschlechtlichen Verkehr Tretenden durch das Band geistlicher Verwandtschaft unter sich verbunden sind, mit Ehebruch, insoferne eine Braut Christi mißbraucht wird, mit geistiger Schändung, wenn die Entehrte unter der Obhut eines geistlichen Vaters steht, mit geistigem Raube, wenn Gewalt angewendet wird.

Die unnatürlichen Sünden wider die Keuschheit widersprechen nicht nur der rechten Vernunft, wie alle übrigen geschlechtlichen Ausschweifungen, sondern selbst der natürlichen Ordnung, welche Gott für den Ge-

ſchlechtsverkehr der Menſchen feſtgeſetzt hat.[1]) In dem Widerſpruche wider die Ordnung der Natur liegt auch die eigenthümliche Verwerflichkeit dieſer Verirrungen, ſo wie die überwiegende Größe der Schuld, durch welche ſie die andern Sünden dieſer Art überragen. Wie im ſpeculativen Erkennen ein Irrthum in Bezug auf die dem Menſchen angebornen Prinzipien der Erkenntniß als der ſchwerſte und verwerflichſte zu erachten iſt: ebenſo iſt auch auf dem Gebiete des Thuns ein Handeln wider die natürlichen Beſtimmungen als die größte Sünde zu betrachten. Bei den unnatürlichen Sünden aber handelt der Menſch wirklich gegen dasjenige, was durch das Naturgeſetz in Bezug auf den geſchlechtlichen Verkehr angeordnet iſt. Im Uebrigen können dieſe Sünden auf mannigfaltige Weiſe begangen werden.[2])

---

[1]) Cf. contr. Gent. III. 122: Unaquaeque pars hominis et quilibet actus ejus finem debitum sortiatur. Semen autem etsi sit superfluum quantum ad individui conservationem, est tamen necessarium quantum ad propagationem speciei. Alia vero superflua ut egestio, urina, sudor et similia ad nihil necessaria sunt. Unde ad bonum hominis pertinet solum, quod emittantur, non solum autem hoc requiritur in semine, sed ut emittatur ad generationis utilitatem, ad quam coitus ordinatur .... Ex quo patet, quod contra hominis bonum est omnis emissio seminis tali modo, quod generatio sequi non possit, et si ex proposito hoc agatur, oportet esse peccatum. Dico autem modum, ex quo generatio sequi non potest secundum se, sicut omnis emissio seminis sine naturali conjunctione maris et feminae, propter quod hujusmodi peccata contra naturam dicuntur.

[2]) Vitium contra naturam potest pluribus modis contingere: Uno quidem modo, si absque omni concubitu causâ delectationis venereae pollutio procuretur, quod pertinet ad peccatum immunditiae, quam quidam mollitiem vocant. Alio modo si fiat per concubitum ad rem non ejusdem speciei, quod vocatur bestialitas. Tertio, si fiat per concubitum ad non debitum sexum, puta masculi ad masculum, vel foeminae ad foeminam, ut Apostolus dicit ad Rom. I, quod dicitur Sodomiticum vitium. Quarto si non conservetur naturalis modus concumbendi, aut quantum ad instrumentum non debitum, aut quantum ad alios monstruosos et bestiales concumbendi modos. 2. 2. q. 154. a. 11. Wie wir ſehen findet ſich bei dem heil. Thomas in dieſer ſchlüpferigen Materie nicht jene unſaubere, häufig ganz unnöthige, ja ſelbſt ſogar verführeriſche, jedenfalls aber das Schamgefühl verletzende Weitläufigkeit und Umſtändlichkeit, die in der Folge bei manchen Schriftſtellern ſo beliebt geworden iſt. Ariſtoteles gedenkt zwar bei Angabe der unnatürlichen, beſtialiſchen (θηριωδεις) Lüſte in milder, wo nicht entſchuldigender Weiſe των ἀφροδισιων τοις ἀρρεσιν, ſonſt aber zählt er dahin das Freſſen von Menſchenfleiſch, das Auszupfen der Haare, das Kauen an den Nägeln u. ſ. w. Eth. VII. 6. und ſagt, die thieriſche Wildheit ſey zwar ein fürchterlicheres, aber doch immerhin ein geringeres Uebel, als die moraliſche Verdorbenheit, da durch dieſe das Edelſte und Beſte, nemlich der prinzipienhafte Verſtand (νους ἀρχη) verdorben wird, bei jener aber (nur) nicht vorhanden iſt. l. c. 7. Wer vermöchte ſich aber bei Menſchen thieriſche Wildheit ohne ſittliche Corruption zu denken, als höchſtens etwa in Bezug auf das zuletzt Erwähnte und dieſem Aehnliches! Da wäre die Menſchenfreſſerei der Cannibalen nur

Potentielle Theile einer Tugend heißen diejenigen Tugenden, welche in Bezug auf eine minder schwierige Materie das leisten, was jene in Bezug auf einen schwierigeren Gegenstand vollführt. Da es der Mäßigkeit eigen ist, ein gewisses Maß in die aus dem sinnlichen Gefühle (der Empfindung) entspringende Lust zu bringen: so wird jede Tugend, die irgend Mäßigung und Beherrschung des Begehrungsvermögens wirkt, als eine mit der Mäßigkeit verbundene, als ein Theil derselben zu betrachten seyn. Sind es nun insbesondere die Selbstbeherrschung, die Demuth und Sanftmuth, welche den innern Erregungen ihre Grenze ziehen, die Bescheidenheit aber, welche das Aeußere am Menschen ordnet: so werden wohl namentlich diese Tugenden als die potentiellen Theile der Mäßigkeit bezeichnet werden müssen.

Die Selbstbeherrschung (continentia) im strengen Sinne des Wortes, welche nicht in der Begierlichkeit, sondern im festen Willen ihre Wurzeln hat, ist nicht maßgebend, wie die Mäßigkeit, sondern sie widersteht der bösen Lust-Begierde. Die Stärke, welche sie der Vernunft den Leidenschaften gegenüber gewährt, gibt ihr, wenn auch an ihr noch nichts Vollkommenes ist, da der Sturm der Leidenschaft vor ihr nicht vollends verstummt, immerhin doch den Charakter der Tugend. Die böse Begierlichkeit ist in dem Enthaltsamen, wie in dem Unenthaltsamen, jedoch unterscheiden sich beide von einander dadurch, daß der Enthaltsame derselben nicht Folge leistet, während der Unenthaltsame ihr Sklave ist. [1])

Die Unenthaltsamkeit (incontinentia) hat ihren Grund nicht in dem Leiblichen, sondern in der Seele. Vermöge der leiblichen Disposition können zwar heftige Leidenschaften im sinnlichen Begehrungsvermögen entstehen. Diese aber sind keine zureichende Ursache, sondern nur eine Gelegenheit zur Unenthaltsamkeit. So lange nemlich der Vernunftgebrauch noch

---

ein schädliches und kein moralisches Uebel, und Paulus hätte Unrecht gehabt, die Heiden, Rom. I, wegen ihrer allerdings unverständigen Zügellosigkeit so hart anzulassen.

[1]) Aristoteles unterscheidet den Enthaltsamen (ἐγκρατης) von dem Eigensinnigen (ἰσχυρογνωμων). Jener folgt richtigen Einsichten und guten Vorsätzen, eben weil sie dieses sind, und ist vernünftigen Gründen nicht unzugänglich. Dieser aber, bei welchem zumeist ein Hang zu Eigenthümlichkeiten und einem paradoxen Wesen, Mangel an Kenntnissen und Bildung und Rohheit der Sitten sich findet, sucht nur seine Meinung durchzusetzen und würde im Streite sich für besiegt halten, wenn er von dem seiner Meinung Entgegengesetzten sich überzeugen ließe. Obwohl dem Einflusse sinnlicher Lust sehr zugängig, hat er doch einige Aehnlichkeit mit dem Enthaltsamen, gleicht ihm aber nur so, wie der Verschwender dem Freigebigen, der Verwegene dem Tapferen. Seine eigensinnige Losschälung vom Genusse wurzelt nicht in dem für das Gute erstarkten Willen, sondern in der Begierlichkeit, in sinnlicher Lust oder Unlust. Eth. VII. 10.

fortdauert, ist Widerstand gegen die Leidenschaft möglich. Ist aber die Macht der Leidenschaft so groß, daß der Mensch des Gebrauches seiner Vernunft beraubt wird, so kann fortan weder von Enthaltsamkeit, noch von Unenthaltsamkeit mehr die Rede sein, da ein vernünftiges Urtheil nicht mehr möglich ist. Der Sitz der Unenthaltsamkeit ist also in der Seele zu suchen, die entweder in Folge von Uebereilung oder von Schwäche der Leidenschaft nicht, wie sie soll, Widerstand leistet. Die Maßlosigkeit desjenigen, der unenthaltsam ist in Bezug auf Sinnenlust, Ehre oder zeitlichen Besitz, ist immer unsittlich. In Bezug auf die höchsten Güter des Menschen aber, die keines Mißbrauches fähig sind, kann das Maß nicht überschritten werden, so daß in dieser Hinsicht ein schuldbares Zuviel nicht möglich ist. Da der Unmäßige vermöge einer (andauernden) Zuständlichkeit, der Unenthaltsame aber wegen vorübergehender Leidenschaft sündiget, so ist an sich die Sünde des Erstern eine größere, als die des Letztern. Daher kömmt auch der Unenthaltsame leichter zum Bewußtseyn seiner Schuld, als der Unmäßige, denn die Leidenschaft geht vorüber, das Naturähnliche aber bleibt. Der Unenthaltsame erliegt nur bei schwereren, der Unmäßige aber auch schon bei leichteren Kämpfen. [1])

Da die Milde (clementia) und Sanftmuth (mansuetudo) in einer gewissen Beherrschung der Begierlichkeit bestehen, so sind sie als Theile der Mäßigkeit zu betrachten.

Die Milde ist eine gute Eigenschaft höher Gestellter. Sanftmüthig aber kann Jeder sein. Die Sanftmuth hält die innere Leidenschaft, den Zorn nieder, die Milde aber ist Mäßigung in Bezug auf einen äußeren Act, nemlich die Bestrafung. In der Wirkung aber treffen Beide zusammen. Denn es ist eben der Zorn, welcher den Bestrafenden verleitet, das rechte Maß bei der Bestrafung zu überschreiten. Die Beherrschung des Zornes durch die Sanftmuth geht somit Hand in Hand mit der Milde bei Verhängung der Strafe.

---

[1]) Den Unterschied zwischen Unmäßigkeit und Unenthaltsamkeit anbelangend sagt Aristoteles, der Unmäßige (ἁπλως ἀκρατης) handle mit Wahl und vermöge des Grundsatzes, immer dem sich darbietenden Genusse sich hingeben zu müssen (die Unenthaltsamkeit gehört also zu seinem Charakter), der Unenthaltsame (ἀκολαστος) aber verwerfe diesen Grundsatz, folge aber doch der sinnlichen Lust (also mit einem gewissen Widerstreben und nicht etwa schlechthin, weil es so in ihm liegt). Eth. VII. 4. Der Unmäßige gleicht einem Wasser- oder Schwindsüchtigen, der Unenthaltsame einem Epileptischen, und ist zwar nicht unmäßig, handelt aber wie ein Unmäßiger. Jener ist einem Staate ähnlich, welcher weise Gesetze hat, die aber nicht in Ausführung gebracht werden, dieser einem Staate mit schlimmen Gesetzen, die nicht unausgeführt bleiben. Eth. VII. 9. 11.

Da das Wesen der moralischen Tugenden in der Unterordnung der Begierlichkeit unter die Vernunft besteht, so müssen die Sanftmuth und Milde als Tugenden anerkannt werden. Die Milde insbesondere nähert sich durch die Beschränkung der Strafe der Charitas, die dem Nächsten nur Gutes bereitet. Sie ist die festeste Stütze der Machthaber: Clementia thronus regius roboratur. Prov. XX. Die Sanftmuth aber gibt dem Menschen den Besitz seines eigenen Wesens: Fili in mansuetudine serva animam tuam. Eccl. X. Indem sie den Geist des Widerspruchs bannt, gewährt sie dem Menschen die Fähigkeit, das Wort Gottes in sich aufzunehmen, daher die Mahnung der heil. Bücher: Esto mansuetus ad audiendum verbum Dei. Eccles. V. In mansuetudine suscipite insitum verbum. Jacob. I. Die Sanftmuth ist auch Gott wohlgefällig: Beneplacitum est Deo fides et mansuetudo, Eccl. I, weßwegen Christus uns ausdrücklich auffordert, diese Tugend von ihm zu lernen. Mt. XI. Auch die Menschen entziehen derselben ihren Beifall nicht. Eccles. III. [1])

Die Gegensätze der Milde und Sanftmuth sind die Zornmüthigkeit und die Grausamkeit.

Der Zorn (ira) ist an sich noch nicht unsittlich, wie die Stoa will. Denn der Zorn ist wesentlich Verlangen nach Rache. Dieß Verlangen aber kann ganz den Forderungen der Vernunft und der Gerechtigkeit angemessen seyn. Aus einer zureichenden Ursache zürnen heißt, nach der Bezeichnungsweise des heil. Chrysostomus, nicht so fast zürnen, als über einen Gegenstand urtheilen. Es ist der Mensch überdieß so geartet, daß bei einer stärkeren geistigen Erregung ein Nachschlag in der sinnlichen Sphäre nicht ausbleiben kann. Nicht selten ist auch die heftigere Bewegung des sinnlichen Begehrungsvermögens, die eben beim Zorne eintritt, die Bedingung der schnellen, eifrig vollbrachten That. Es kann aber auch bei dem Zorne die Ordnung der Vernunft und der Gerechtigkeit überschritten werden, wenn nemlich der Zürnende nach Rache begehrt, dieselbe möge nun wie immer sich vollführen, sie möge einen Schuldigen oder Unschuldigen treffen, oder vielleicht auch größer sein, als es sich geziemt, oder etwa in unrechter Weise vollstreckt werden, oder wohl auch des Zweckes, nemlich der Aufrechthaltung des Rechtes und der Besserung des Schuldigen, gänzlich verfehlen. Es kann überdieß der Zorn innerlich zu sehr erglühen oder nach Außen in ungemessener Weise

[1]) Aristoteles lobt zwar auch die Sanftmuth, er thut es aber nicht ohne die Besorgniß, daß der Sanftmüthige etwa „ein gefühlloser, stumpfsinniger Mensch werden möchte, welcher das nicht erkennt und fühlt, was seinen Unwillen erregen sollte, und sich und Andere schweigend und ruhig mißhandeln läßt, was von einer feigen und niederträchtigen Sinnesart zeugt.“ Eth. IV. 11.

sich kund thun. In allen diesen Fällen ist der Zorn nicht schuldlos, ja er ist ein schweres Vergehen, wenn er der Liebe Gottes oder des Nächsten zu nahe tritt, weßwegen es bei Job. V. heißt, daß der Zorn den Thoren den Tod bringe und der Heiland denjenigen mit dem Gerichte bedroht, der seinem Bruder zürnt. Mt. V. Daß der Zorn im Herzen aufwalle, dieß zu verhindern, steht wohl nicht immer in der Macht des Menschen. Daß er aber den sich ankündigenden Zorn beherrsche, das ist in seine Hand gegeben, wird aber auch einzig von ihm gefordert. Im Uebrigen ist die (verwerfliche) Zornmüthigkeit, welche in die leicht entzündbare Reizbarkeit, in die das Gedächtniß an die erlittene Unbill bewahrende Bitterkeit, und in die hartnäckig ihre Absicht verfolgende Rachsucht sich theilen läßt,[1]) Eine von den Hauptsünden, aus welcher viele andere Sünden entspringen, da ihr Gegenstand, nemlich die Rache, welche als eine gerechte, keineswegs unsittliche Sache sich darzustellen weiß, das Begehrungsvermögen vielfach zu reizen, der dem Zorne innewohnende leidenschaftliche Trieb aber, den Geist zu jeglicher Art von Unordnung fortzureißen im Stande ist. Insbesondere verleitet der Zorn das Herz zum Unwillen gegen Andere und zu rachsüchtigen Gedanken, den Mund zu wildem Geschrei, zu Gotteslästerung und Beschimpfung des Mitbruders, die Hand aber zu jeglicher Art von thätlicher Mißhandlung und Beschädigung des Nächsten.

Ist die Milde stets bereit, die verdiente Strafe entweder ganz nachzulassen oder doch wenigstens zu mildern, so überschreitet die Grausamkeit (crudelitas von crudus, roh, dem Geschmacke widerlich) bei Vollziehung der Strafe das richtige Maß und die einzuhaltenden Grenzen. Sie nimmt einen bestialischen Charakter an, wenn sie zur Wildheit (saevitia, feritas) wird, wenn sie nemlich, wie das wilde Thier, auch auf den Schuldlosen sich stürzt, um ihn zu martern, zu zerfleischen.

Die Bescheidenheit (modestia) bezieht sich auf innere und äußere

---

[1]) Diese Eintheilung ist dem Aristoteles entnommen. In seinem Commentar in 4 Ethic. lect. 13. spricht sich der heil. Thomas hierüber in folgender Weise aus: Ponit (Aristoteles) triplicem speciem superabundantiae in ira. Circa quarum primam dicit, quod illi, qui dicuntur *iracundi* i. e. promti ad iram, velociter irascuntur et etiam personis, quibus non oportet et in quibus rebus non oportet et vehementius, quam oportet, non tamen multo tempore durat eorum ira, sed velociter ab ea requiescunt.... Et dicit, quod *amari* secundum iram dicuntur, quorum ira difficile dissolvitur et diu irascuntur, quia retinent iram in corde.... Et dicit, quod illos dicimus *difficiles* sive graves, qui irascuntur, in quibus non oportet et magis, quam oportet, et pluri tempore, quam oportet, et non commutantur ab ira sine hoc, quod cruciant vel puniunt eos, quibus irascuntur. Non enim est in eis diuturnitas irae ex sola retentione, ut possit tempore digeri, sed ex proposito firmato ad puniendum.

Acte. Als Demuth mäßigt sie das Verlangen nach Auszeichnung, als wohlgeordnete Wißbegierde regelt sie den Trieb nach Erkenntniß. Da aber der Apostel sagt: Modestia nostra nota sit omnibus hominibus, Phil. IV, so gehört auch das Aeußere zu ihrem Bereiche. Ihr steht es in der That auch zu, die körperlichen Bewegungen und Handlungen so zu ordnen, daß in Ernst und Scherz der Anstand nicht verletzt wird. Auch auf die Kleidung, den Schmuck und dahin Einschlägiges dehnt sie ihren Einfluß aus.

Die Demuth (humilitas) verhindert (in dieser Hinsicht im umgekehrten Verhältnisse zur Großmuth stehend, welche als Gegengewicht gegen die Verzweiflung den Menschen aufrichtet), daß die menschliche Seele zu sehr sich erhebe. Ihr Princip ist kein äußeres, sondern ein inneres, nemlich das lebendige Bewußtseyn der eigenen Mangelhaftigkeit. Darum sind die äußeren Zeichen der Demuth nur dann lobenswerth, wenn sie die treue Darstellung dessen sind, was in der Seele vorhanden ist. Aeußere Demuth aber, ohne innere, bezeichnet mit Recht der heil. Augustinus als großen Hochmuth.[1]) Die Heiden faßten die Demuth resp. Niedrigkeit als Unterordnung des Menschen unter Andere, weßwegen sie dieselbe der legalen Gerechtigkeit beigeordnet haben. Die christliche Demuth dagegen ordnet sich zunächst Gott unter, den Menschen aber nur wegen Gott. Wirkt die Demuth auch leitend und beschränkend auf das Begehrungsvermögen, so hemmt sie doch den von dem Christenthum I. Cor. XII. verlangten Fortschritt, etwa unter dem Vorwande, daß dadurch der demüthigen Stimmung zuwiderlaufende Zuversicht geweckt werden möchte, keineswegs. Denn etwas Anderes ist, auf sich selbst, etwas Anderes, auf Gott vertrauen und in diesem Vertrauen nach Höherem streben. Letzteres ist nicht wider die Demuth, sondern vielmehr eine Folge derselben, da Gott den Menschen in dem Grade erhöht, in welchem derselbe durch Demuth sich ihm unterordnet.[2]) Was insbesondere die demüthige Unter-

---

[1]) Von Demuth sprechen sehr Viele, aber nur von Wenigen wird sie geübt. Eine glänzende Rede über die Demuth ist eine gefährliche Lockspeise des Hochmuthes. Manche setzen sich auch selbst herab, um von Andern erhoben zu werden. Sie hoffen, die Unbarmherzigkeit, mit welcher sie gegen sich selbst zu verfahren scheinen, werde das Mitgefühl Anderer wecken. Der Widerspruch thut ihnen dann wohl, das Einstimmen aber in ihre Rede und das Stillschweigen wird zum Mindesten eine Verstimmung bringen. Ist die Niederträchtigkeit das Thier, welches den Koth liebt, so ist die Heuchelei der Affe der Demuth.

[2]) Thomas hat hier vielleicht die Aeußerung des Aristoteles Eth. IV. 9 im Auge, daß eine zu geringe Meinung des Menschen von sich selbst ihn verschlechtern könne, da Jeder nur nach dem strebt, dessen er sich würdig und fähig glaubt, weßwegen derjenige, welcher sich eine zu geringe Würdigkeit und zu wenige Kräfte zutraut, sich von mancher guten Handlung und von löblichen Strebungen, insbesondere vom Streben nach gewissen äußeren Vortheilen enthält, weil er meint, daß dieses für ihn zu hoch sey.

ordnung unter Andere anbelangt, die der Apostel fordert mit den Worten: In humilitate superiores sibi invicem arbitrantes, Phil. II, so ist nicht außer Acht zu lassen, daß die christliche Demuth auf Unterwerfung des Geschöpfes unter seinen Schöpfer gerichtet ist. Ordnet sich daher der Demüthige seinen Mitmenschen unter, so thut er es nicht mit Rücksicht auf das Menschliche in ihnen d. h. ihre Mangelhaftigkeit, sondern mit Rücksicht auf das, was sie von Gott, von dem jede gute Gabe kömmt, haben. Indessen kann der Mensch ohne Nachtheil für seine Demuth die von Gott empfangenen Gnadengeschenke, von deren Wirklichkeit ihm zugleich ein klares Bewußtseyn geschenkt worden ist, I Cor. II, denjenigen Gaben vorziehen, welche Andere nur zu haben scheinen. Auch fordert es die Demuth nicht, daß sich Einer für einen größeren Sünder halte, als alle übrigen Menschen sind. Indessen kann Einer immerhin annehmen, daß in dem Nächsten etwas Gutes sey, das er selbst nicht hat, oder daß an ihm selbst Böses hafte, das bei Andern sich nicht findet. In dieser Hinsicht kann auch derjenige, welcher in der menschlichen Gesellschaft die höchste Stelle einnimmt, dem Geringsten sich unterordnen. Diese Unterordnung braucht eben nicht gerade äußerlich zu geschehen. Es genügt in dieser Hinsicht ein innerer, geistiger Act, der zugleich die doppelte Gefahr beseitiget, daß derjenige, dem man sich unterordnet, etwa stolz, oder das dem höher Gestellten nöthige Ansehen in solcher Weise geschwächt werden möchte.

Nach den theologischen und intellectuellen Tugenden und nach der gesetzlichen Gerechtigkeit ist die Demuth die edelste und vorzüglichste Tugend. Ihr Verhältniß zu dem höchsten Zwecke weist ihr diese erhabene Stellung unter den Tugenden an. Um der Demuth willen werden von Gott die Sünden nachgelassen, wie aus dem Beispiele des Zöllners im Evangelium erhellt. Luc. XVIII. Insoferne die Demuth den Stolz austreibt, und den Menschen Gott unterordnet und für die Aufnahme der göttlichen Gnade befähiget, ist sie eine Vorbedingung zum Bau des geistigen Tempels im menschlichen Herzen, denn Gott widersteht den Hoffärtigen, den Demüthigen aber gibt er seine Gnade. Jac. IV. Die Demuth hat die Verheißung, daß sie erhöht werden wird. Luc. XIV. Die heil. Jungfrau wird uns als ein Muster der Demuth in den heil. Schriften, Luc. I, hingestellt, ja der Heiland selbst (nicht zwar der göttlichen, wohl aber der menschlichen Natur nach konnte er demüthig seyn) fordert uns auf, Mt. XI, von ihm Demuth zu lernen. Darum sagt der hl. Augustinus (lib. de virginit. c. I), fast die gesammte christliche Lehre sey nichts anders, als ein Unterricht in der Demuth. Diese ist ja die Lehre dessen, der um unserer Erlösung willen sich erniedriget hat.

Die Demuth besteht wesentlich in der Beherrschung des Begehrungs-

Vermögens, damit dasselbe nicht in ungeordneter Weise nach Großem streben möge. Ihre Richtschnur hat sie in der Erkenntniß, vermöge welcher Jemand sich nicht für mehr hält, als er ist. Das Princip und die Wurzel von Beidem ist die Ehrerbietigkeit, welche der Mensch gegen Gott hat. Die im Innern des Menschen wirklich vorhandene Demuth aber tritt in die Sichtbarkeit durch das Wort, die That, die Miene und Geberde. Unter diese vier Gesichtspunkte lassen sich die zwölf Grade der Demuth bringen, welche der heil. Benedikt an dieser Tugend unterscheidet. Der zwölfte Grad, welcher darin besteht, daß der Mensch Gott fürchtet und aller göttlichen Gebote eingedenk ist, ist auf das Princip der Demuth gerichtet. Auf das Begehrungsvermögen, welches durch die Demuth von dem ungeordneten Streben nach eigener Auszeichnung abgehalten wird, bezieht sich die elfte, zehnte und neunte Stufe, auf welchen der Mensch seinem eigenen Willen nicht folgt, vielmehr denselben unter die Entscheidung seiner Vorgesetzten stellt, wovon er sich auch durch unangenehme und widrige Vorkommnisse nicht abbringen läßt. Die Anerkenntniß der eigenen Mangelhaftigkeit tritt hervor bei demjenigen, welcher auf der achten, siebenten und sechsten Stufe der Demuth steht. Dieser ist sich seiner Mängel bewußt und bekennt dieselben; im Hinblicke auf dieselben hält er sich für unfähig zu größeren und wichtigeren Dingen; er setzt darum auch Anderen sich nach. Es kann sich Einer dabei für schlechter halten, als alle übrigen Menschen, nemlich wegen der geheimen Mängel, die nur Er in sich erkennt, und wegen der Gnadengeschenke, die etwa in Anderen verborgen seyn mögen. Ebenso kann sich auch Einer, ohne Lüge, für ungeeignet zu Allem halten und bekennen, nemlich mit Rücksicht auf seine eigenen allerdings unzureichenden Kräfte, da die genügende Kraft nur von Gott kömmt. I Cor. II. Die fünfte Stufe bis zur ersten abwärts bezieht sich auf die Ordnung des Aeußern, welche gleichfalls ein Werk der Demuth ist. Der Mensch, welcher auf diesen Stufen steht, weicht in seinen Werken nicht vom Gewöhnlichen ab, um nicht die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, er hält sich an die geeignete Zeit und das rechte Maß im Sprechen, er unterdrückt den Hochmuth, der in der Miene hervortreten will, er hält die Zeichen unanständiger Freude ferne u. dgl.

Der Demuth ist der Stolz, die Hoffart (superbia) entgegengesetzt. Der Hochfährtige trachtet über das hinaus, was an ihm ist. Die Hoffahrt ist somit ein ungeordnetes und eben darum unvernünftiges Streben nach eigener Auszeichnung. Der Stolz wurzelt allerdings in dem an sich nicht verwerflichen Selbstgefühle, überschreitet aber die demselben gezogenen Grenzen. Es liegt in ihm ein das höchste Wesen nachahmendes Element. Die Nachahmung aber geschieht in verkehrter Weise, indem der Stolze nicht mit Seinesgleichen unter Gott stehen, sondern, wie Gott, über seine Mit-

brüder herrschen will. Das Hohe, Schwierige in der geistigen und sinnlichen Sphäre ist der Gegenstand des Stolzes, somit die demselben unterworfene Potenz der Zorn, sowohl insoferne er dem niederen, als auch insoferne er dem höheren Begehrungsvermögen angehört. Der heil. Gregorius unterscheidet vier Arten des Stolzes, wovon die beiden ersten auf einer Verkennung der Quelle alles Guten beruhen, indem der Mensch das Gute, das er in sich findet, sich selbst oder doch wenigstens als wohlverdienten Lohn seinen Verdiensten beilegt; die dritte Art ist wesentlich eine Lüge, indem der Hochmüthige zu haben sich rühmt, was er doch nicht hat; die vierte Art ist eine Ueberschreitung des rechten Maßes in Bezug auf die Art des Besitzes, wobei der Schein gesucht wird, als besitze man das, was man hat, in einer Weise und in einem Grade, wie es Andere nicht besitzen. Der heil. Anselm unterscheidet nach dem Entwicklungsgange des Stolzes drei Stufen, da derselbe zuerst im Herzen empfangen wird, dann im Worte sich auszusprechen und endlich in der That zu vollbringen pflegt. Der heil. Bernhard stellt den zwölf Stufen der Demuth zwölf Stufen der Hoffahrt gegenüber.

Vor dem Stolze warnt schon das A. T.: Superbiam nunquam in tuo sensu, aut in tuo verbo dominari permittas. Tob. IV. Die heil. Schrift weist daher den Menschen, um ihn vor Stolz zu bewahren, hin auf seine eigene Schwäche: Quid superbis terra et cinis? Eccles. X; auf die Größe Gottes: Quid tumet contra Deum spiritus tuus? Job. XV; auf die Unvollkommenheit desjenigen, worauf der Mensch sich Etwas einbildet: Omnis caro foenum et omnis gloria ejus quasi flos agri. Isai XL. Quasi pannus menstruatae universae justitiae nostrae. l. c. LXIV. Indem der Stolz die richtigen Grenzen verrückt, ist er ein Widerspruch gegen die Vernunft. Er macht eine der nothwendigsten Tugenden, die Demuth, unmöglich. Der Stolze kann weder von Gott, der seine tiefsten Wahrheiten denen verbirgt, die sich für klug und weise halten, Mt. XI. 25—30, noch von den Menschen etwas lernen, da der Lernende dem Lehrer sich unterordnen muß, Eccles. VI, was der Hochmüthige nicht zu thun geneigt ist. Insbesondere wird er die Wahrheit, wenn er sie auch etwa mit dem Verstande erfaßt, doch mit dem Herzen zu ergreifen nicht im Stande seyn, und somit ihr keinen Geschmack abgewinnen, da die Lust an der eigenen Auszeichnung einen Ekel gegen die Schönheit der Wahrheit zur Folge hat, daher nur der Demuth ein Geschmack an den göttlichen Dingen zugesprochen wird. Prov. XI. [1]) Der Hochmüthige hat ein immer offenes Auge für

[1]) Das Denkvermögen und der Wille sind Geschwister, die sich aber nach Geschwisterart nicht selten mit einander zanken. An der Ebbe und Fluth der wechselnden Meinungen aber hat das Herz einen eben so großen Antheil, als der denkende Geist.

fremde Fehler, um sich über seine Mitbrüder erheben zu können. Der Stolz ist ein Abfall von Gott, Eccles. X. 14, 15, eine Empörung wider denselben, eine Verletzung der Gottes- und häufig auch der Nächstenliebe, indem er weder der göttlichen, II Cor. X, noch der von Gott gewollten menschlichen Ordnung sich fügt. Selbst von dem Guten nimmt der stolze Mensch Anlaß, sich zu erheben, und handelt böse immerdar, Ps. CX, und verdirbt somit auch das Gute, das in ihm ist. Dabei weiß kein Laster sich mehr zu verbergen, als der Hochmuth. Bei Begehung anderer Sünden wendet sich der Mensch von Gott ab aus Unwissenheit oder Schwäche oder wegen Verlangen nach irgend einem irdischen Gute. Der Stolze aber kehrt Gott den Rücken, einzig weil er sich ihm und seinen Anordnungen nicht unterwerfen will, daher Boetius sagt, daß, während alle anderen Laster scheu vor Gott sich zurückziehen, der Stolz allein Gott Widerstand leistet. Darum heißt es auch ausdrücklich Jac. IV, daß Gott den Hochmüthigen widerstehe. Die Verachtung Gottes tritt beim Stolze mehr, als bei den andern Sünden, hervor. Der Stolz ist der Anfang zu allem Bösen: Initium omnis peccati est superbia. Eccles. X. 15. Denn jede Sünde beginnt mit einer Abkehr von Gott, in welcher eben die eigenthümliche Bosheit des Hochmuthes besteht. Der Stolz ist nicht bloß ein einzelnes, sondern auch ein allgemeines Laster, insoferne nemlich, wenigstens möglicher Weise, aus dem Stolze alle Sünden entspringen können, denn der Stolze ist aufgelegt, zur Befriedigung seines Verlangens nach Auszeichnung, jegliche Art von Bosheit sich zu erlauben, er hat überdieß bereits das Joch der göttlichen Gesetze zerbrochen, und ihre Bande zerrissen und gesprochen: Ich diene nicht fürder, Jerem. II, und somit hat er die Schranke niedergerissen, die ihn von dem Abgrunde alles Bösen getrennt hatte. Wegen dieses universellen Einflusses auf alle Arten von einzelnen Sünden und Lastern wird der Stolz den Hauptsünden beigezählt, ja von dem heil. Gregorius sogar als die Königin und Mutter aller Sünden bezeichnet. [1]) Die Sünde unserer Stammeltern, somit die allererste Sünde, die hienieden begangen worden, ist eine Sünde

[1]) Cf. in 2 Cor. XII. lect. 3: *Inter omnia peccata gravius peccatum est superbia.* Nam sicut charitas est radix et initium virtutum, sic superbia est radix et initium omnium vitiorum: „Initium omnis peccati superbia," Eccles. X. quod sic patet. Charitas enim ideo radix dicitur omnium virtutum, quia conjugit Deo, qui est ultimus finis. Unde sicut finis est principium omnium operabilium, ita charitas principium omnium virtutum. Superbia autem avertit a Deo. Superbia enim est appetitus inordinatus propriae excellentiae... Est igitur proprie superbia, quando quis appetit excellentiam non ordinando illam ad Deum. Et ideo superbia proprie dicta separat a Deo et est radix omnium vitiorum et pessimum omnium, propter quod Deus resistit superbis.

des Stolzes gewesen, indem dieselben nach einer über ihr eigenes Wesen hinausliegenden Aehnlichkeit (nach Gleichheit) mit Gott strebten. Die Strafen, welche wegen der von den ersten Menschen begangenen Sünde, über dieselben von Gott verhängt worden sind, der Tod und die körperlichen Leiden, die bleibende Verbannung aus dem Paradiese, die Entziehung der Frucht des Lebensbaumes, die Empörung der Natur im Menschen wider den Geist, die Marter des Gebärens bei dem Weibe, die Mühe der Arbeit auf der vom göttlichen Fluche getroffenen Erde bei dem Manne ꝛc. sind somit als Strafen des Stolzes und Hochmuthes zu betrachten.

In jedem Menschen ist das natürliche Verlangen zu erkennen. Dieser an sich nicht verwerfliche Trieb kann aber das rechte Maß überschreiten. In diesem Falle ist auch das Thun des Menschen gefährdet, da dessen Erkenntniß mehr oder weniger Einfluß übt auf die Handlungen desselben.[1]) Es ist somit in dieser Hinsicht eine mäßigende Tugend nothwendig. Diese ist die wohlgeordnete Wißbegierde (studiositas), die direkt dem Verlangen nach Erkenntniß, und indirekt der Erkenntniß selbst und der auf derselben beruhenden That ihre Grenzen zieht.

Die wohlgeordnete Wißbegierde hat ihren Gegensatz in der Neugierde (curiositas), die in der geistigen und sinnlichen Sphäre sich geltend zu machen sucht. Es ist eine Verirrung der Wißbegierde und eine Ausartung derselben in bloße Neugierde, wenn der Mensch nur nach Kenntnissen strebt, um damit großthun, oder überhaupt dieselben zur Sünde mißbrauchen zu können, wenn er über dem minder Nützlichen das Nützliche oder Nothwendige vergißt, wenn er in abergläubischer Neugier diejenigen zu Lehrern haben will, die nicht seine Lehrer seyn sollen, nemlich die Dämonen, wenn er das Geschöpfliche zu erkennen trachtet ohne Beziehung zu dem Schöpfer,[2]) wenn er in Geheimnisse sich einzudrängen sucht, die über die Tragweite der menschlichen Erkenntnißkräfte hinausliegen, wenn er die Organe des sinnlichen Erkenntnißvermögens nicht im Dienste des Geistes gebraucht, wozu sie doch vom Schöpfer gegeben sind, wenn er ganz Nutzlosem oder vielleicht gar Schädlichem seine Aufmerksamkeil zuwendet, etwa böse Lust weckenden Vor-

---

[1]) Im Uebrigen sind allerdings die Denkgesetze anderer Art, als die Gesetze des Lebens. Ein nach jenen eingerichtetes Leben würde einer von einem Mathematiker componirten Musik gleichen. Da das wirkliche Leben nicht dieser Art ist, so läßt es sich aber auch nicht geistig reconstruiren.

[2]) Wohl Eine der allgemeinsten und gewöhnlichsten Sünden unserer Zeit, welche an einer gott-losen Wissenschaft ihr besonderes Wohlgefallen zu haben scheint, weßwegen sie auch eben so gott-verlassen ist, und, da der Segen von Oben fehlt, vielfach nicht aufbaut, sondern nur niederreißt und zerstört.

stellungen oder dem Schauspiele der menschlichen Bosheit, und zwar nicht zum eigenen Frommen oder zur Besserung Anderer, sondern nur, um den Mitbruder zu verachten, ihn herabzusetzen oder ohne vernünftigen Zweck seine Fehler aufzuspüren.

Die Bescheidenheit ordnet auch die äußeren Handlungen und Bewegungen des Menschen, denn auch das Aeußere, welches die Darstellung des Innern ist, Eccles. XIX, soll unter der Herrschaft der Vernunft stehen. Dieß wirkt sie für Ernst und Scherz. In Bezug auf die Unterhaltung kennen die Griechen eine eigene Tugend, welche sie Eutrepalia nennen.[1]) Die körperlichen, wie die geistigen Kräfte des Menschen bedürfen, um nicht überspannt und dadurch abgespannt zu werden, der Erholung. Die körperliche Erholung wirkt wohlthätig auf den Geist, sowie die geistige wohlthätig auf den Leib. Bei jeder geistigen Anstrengung ist mehr oder weniger auch eine körperliche, da der Geist zu seiner Thätigkeit der Organe des Leibes bedarf. Darum schafft die Unterhaltung Ruhe nicht bloß dem Leibe, sondern auch dem Geiste. Die Unterhaltung, das Spiel ist also an sich nicht unsittlich. Da Einige den heil. Johannes spielend fanden und dieß ihm verargten, fragte er Einen derselben, welcher einen Bogen trug, warum er ihn nicht immer gespannt habe, und bemerkte, da derselbe die Befürchtung äußerte, er möchte dadurch zur Versendung der Pfeile untauglich werden, daß auch die Kräfte des Menschen nicht immer in Spannung seyn dürften. Indessen ist es nothwendig, in Bezug auf die Unterhaltung, Maß zu halten. Daß dieses geschehe, dafür sorgt eben die Modestie. Sie beseitiget alle schändlichen und schädlichen Unterhaltungen, sie verhindert, daß etwa aller Ernst über dem Scherze verloren gehe, sie sorgt, daß die Unterhaltung den persönlichen Verhältnissen, der Zeit, dem Orte, dem Berufe, allen Umständen angemessen sey. In Bezug auf die göttliche Lehre aber läßt sie keinen Scherz zu, für dessen Zulässigkeit auch in den heil. Schriften kein Beispiel sich findet. Sie ermahnt den Menschen fortwährend, das Spiel nicht als Zweck, sondern als Mittel zum Zwecke zu betrachten und dieser Anschauungsweise gemäß davon Gebrauch zu machen, sie hält das Uebermaß im Spiele ferne, ist aber auch keine Freundin jenes düstern, mürrischen, Andere belästigenden Wesens, welches allen Scherz und alle Heiterkeit verbietet,

---

[2]) Aristoteles hebt an derselben Eth. IV. 14 noch eigens die ἐπιδεξιοτης hervor, die Anmuth mit Würde gepaart, welche insbesondere im anständigen, feinen Witze sich ausspricht und weil der Ausdruck einer munteren und lebhaften Bewegung des Geistes, bei Anderen eine gleiche Seelenstimmung hervorzurufen geeignet ist. Die weitläufige Untersuchung des Aristoteles Eth. X. 1 sq., ob das Vergnügen ein Gut sey, oder nicht, läßt Thomas unberücksichtigt.

oder doch durch seine Härte und Unfreundlichkeit aus seiner Umgebung verscheucht. [1])

Die Außendinge, deren sich der Mensch zum Schmucke und zur Zier des Leibes bedient, sind an sich nicht böse. Aber der Mensch kann, das rechte Maß überschreitend, dieselben mißbrauchen. Er kann vom Gewöhnlichen und Herkömmlichen abgehen und das Auffallende wählen. Er kann, die Demuth hintansetzend, durch Kleiderpracht die Aufmerksamkeit der Menschen auf sich zu ziehen suchen und so ruhmsüchtigen Bestrebungen sich hingeben. Jedoch ist dieß bei Solchen nicht anzunehmen, die als Diener großer Herren oder in kirchlichen Aemtern und Würden stehend durch die kostbaren Gewande, welche sie tragen, die Erhabenheit des ihnen anvertrauten

---

[1]) Ueber theatralische Vorstellungen, über diejenigen, welche hiezu sich verwenden lassen, so wie über die, welche durch Beiträge diese Art Unterhaltung fördern, äußert sich der heil. Thomas in einer Weise, woraus man abnehmen kann, daß er nicht die Sache, sondern nur den davon gemachten Mißbrauch für verwerflich halte: Ludus est necessarius ad conversationem humanae vitae. Ad omnia autem, quae sunt utilia conversationi humanae deputari possunt aliqua officia licita. Et ideo etiam officium histrionum, quod ordinatur ad solatium hominibus exhibendum, *non est secundum se illicitum,* nec sunt in statu peccati, dummodo moderate ludo utantur i. e. non utendo aliquibus illicitis verbis vel factis ad ludum, et non adhibendo ludum negotiis et temporibus indebitis; et quamvis in rebus humanis non utantur alio officio per comparationem ad alios homines, tamen per comparationem ad seipsos et ad Deum, alias habent seriosas et virtuosas operationes, puta, dum orant et suas passiones et operationes componunt et quandoque etiam pauperibus eleemosynas largiuntur. Unde illi, qui moderate eis subveniunt, non peccant, sed juste faciunt mercedem ministerii eorum eis tribuendo. Si qui autem superflue sua in tales consumunt vel etiam sustentant illos histriones, qui illicitis ludis utuntur, peccant, quasi eos in peccato foventes, unde Augustin. dicit super Joan. tract. 110, quod „donare res suas histrionibus, vitium est immane, non virtus;“ nisi forte aliquis histrio esset in extrema necessitate, in qua esset ei subveniendum. 2. 2. 168. a. 3. In Bezug auf den Tanz spricht er sich in 3 c. Isai. so aus: Quia impossibile est, semper agere in vita activa et contemplativa, ideo oportet interdum gaudia curis interponere, ne animus nimia severitate frangatur et ut homo promtius vacet ad opera virtutum, et si tali fine fiat de ludis cum aliis circumstantiis, erit actus virtutis et poterit esse meritorius, si gratia informetur; istae autem circumstantiae videntur in ludo choreali observandae, ut non sit persona indecens, sicut clericus vel religiosus, ut sit tempore laetitiae, ut liberationis gratia vel in nuptiis et hujusmodi, ut fiat cum honestis personis, cum honesto cantu, et quod gestus non sint nimis lascivi et si quae hujusmodi sunt; si autem fiant ad provocandam lasciviam et secundum alias circumstantias, constat, quod actus vitiosus est. Thomas erklärt also den Tanz nicht für schlechthin und unbedingt unsittlich, was auch die Kirche nicht gethan hat.

Dienstes darstellen.[1]) Es kann ferner auch der Mensch, gegen die Genügsamkeit sich versündigend, in üppigen Kleidern eine ungebührliche Bequemlichkeit und sinnliche Wollust suchen. Die Verläugnung der Einfachheit durch übergroße Sorgfalt für Putz und Zier ist gleichfalls eine Ueberschreitung des Gesetzes der Mäßigkeit. Aber auch die gänzliche Vernachlässigung des Aeußern, zumal, wenn sie nicht etwa im Geiste der Buße und Selbstverläugnung, sondern im Stolze und Hochmuthe, der sich über Andere erheben will, ihren Grund hat, ist eine Verirrung. Alle diese und ähnliche Störungen der geordneten Sorge für den Schmuck und die Zier des Leibes sucht die Bescheidenheit ferne zu halten. Was insbesondere den weiblichen Schmuck anbelangt, so mag das Weib standesgemäß, mäßig und bescheiden sich zieren, um ihrem Manne zu gefallen, I Cor. VII. I Tim. II, und ihn vor Zuneigung zu Andern zu bewahren. Frauenspersonen aber, die keine Männer haben, oder sie nicht haben wollen oder können, dürfen sich nicht zieren, um etwa die Blicke der Männer auf sich zu ziehen. Prov. VII. Dieß wäre Sünde, schwere, wenn es in der Absicht geschähe, die böse Begierlichkeit zu wecken, an sich geringere, aber doch immerhin Sünde, wenn diese Handlungsweise nur in eitler Gefallsucht ihren Ursprung hätte. Sich schmücken heißt faktisch lügen und freventlich Hand an Gottes Werk legen und es anders haben wollen, als es Gott gemacht hat. Etwas Anderes aber ist es (vielleicht um unsittlicher Zwecke willen oder gar aus Verachtung gegen Gott) eine Schönheit, die man nicht hat, erheucheln, etwas Anderes, einen etwa durch Zufall z. B. durch Krankheit herbeigeführten Fehler verbergen. Letzteres ist nicht unerlaubt. Aus dem Gesagten folgt von selbst, daß die Verfertigung von Luxusgegenständen an sich nicht unsittlich ist, so lange dieselben nicht nothwendig oder doch gewöhnlich von den Menschen zum Bösen mißbraucht werden.[2])

---

[1]) Thomas ist also nicht grundsätzlich wider den prachtvollen Aufwand, die *μεγαλοπρεπεια* der Griechen, zu dessen Wesen nach Aristoteles gehört, daß der Aufwand und die Wirkung groß und dabei der Geschmack und Schönheitssinn maßgebend ist und derselbe als (erlaubte) Freigebigkeit im Großen sich darstellt. Im Uebrigen bezeichnet dieser als Gegenstände dieses Aufwandes insbesondere die in den Tempeln der Götter aufzustellenden Denkmale und andere öffentliche Werke und Gebäude, die Opfer und gottesdienstlichen Feierlichkeiten, überhaupt alles auf den Gottesdienst und das gemeine Wesen Bezügliche. Eth. IV. 4. 5.

[2]) Was insbesondere die Kleidung anbelangt, so ist diese dem wahren Christen das Leichentuch, in welches die Menschheit sich hüllt, seitdem sie wegen der Sünde zum Tode verurtheilt ist. Die wechselnden Moden aber betrachtet er als den augenfällige Ausdruck der menschlichen Unbeständigkeit. Vgl. übr. 2. 2. q. 141—170.

Von den außerordentlichen Gnadengaben.

Bisher war von demjenigen die Rede, was allenthalben bei den Menschen in allen Verhältnissen und Ständen sich findet. Es gibt aber auch Manches, was speciell nur bei Einigen vorkommt, bei Andern aber nicht. Ein solcher Unterschied unter den Menschen besteht in Bezug auf die umsonst gegebenen Gnaden, die Prophetie, die Sprachen- und Wundergabe. I Cor. I. Ueberdieß führen Einige ein thätiges, Andere ein beschauliches Leben. Luc. X. Auch die Pflichten und Stände scheiden die Menschen. Ephes. IV. Hiemit ist auf dasjenige hingewiesen, was den Inhalt des dritten Theiles der Ethik ausmacht. [1])

Geistig erkennen, sehen (daher die Propheten im A. T. auch Seher genannt werden), das Erkannte aussprechen und das über die bloß menschliche Erkenntniß Hinausliegende durch übernatürliche Thaten bekräftigen, ist der Prophetie eigen. Das Licht der Prophetie wohnt den heil. Propheten nicht inne als Habitus, als bleibende Form, sonst müßten sie immer prophezeihen können, was aber ihren eigenen Aussprüchen zufolge nicht der Fall ist. Nur zu Acten, welche ihrer Art und Weise nach, wie z. B. Gott lieben, ihn im Spiegel seiner Schöpfung erkennen, nicht aber zu solchen, welche, wie die Prophetie, ihrem ganzen Wesen nach über die menschliche Natur hinaus gehen, wird von Gott habituelle Gnade gegeben. Den Propheten wird das Licht der Prophetie mitgetheilt in Weise eines vorübergehenden Eindruckes oder Leidens. [2]) Es wohnt ihnen somit dieses Licht

---

[1]) Das, was uns Thomas in Bezug auf das oben Angedeutete sagt, verdient um so mehr unsere Beachtung und Aufmerksamkeit, als er hier wohl vielfach aus eigener Erfahrung spricht und somit Selbsterlebtes mittheilt, und unsere Zeit wieder eine besondere Neigung zur Mystik an den Tag legt, dabei aber nicht selten zu einem sehr bedenklichen Mysticismus sich verleiten läßt.

[2]) Cf. quaest. disp. de prophetia a. 1: Et inde est, quod Sancti de prophetia loquentes de ea per modum passionis loquuntur, dicentes eam inspirationem vel tactum quendam, quo Spiritus sanctus dicitur tangere cor prophetae et aliis hujusmodi verbis de prophetia loquuntur.

nicht inne, wie das körperliche Licht in der Sonne, oder im Feuer ist, sondern, wie dasselbe in der Luft sich findet, die immer wieder von Neuem, um licht zu seyn, erleuchtet zu werden nöthig hat. Jedoch bleibt in den Propheten, wenn auch die wirkliche Erleuchtung aufhört, eine gewisse Disposition, welche die Wiederholung der prophetischen Zustände leicht macht, so daß der Prophet in der Lage sich befindet, in welcher der Fromme ist, in dem die früher gehabte Andacht leicht sich wieder anfacht. Da das prophetische Erkennen ein Sehen ist im göttlichen Lichte (in der ersten Wahrheit, in dem Princip aller Erkenntniß), so umfaßt es alles Erkennbare, das Göttliche wie das Menschliche, das Geistige wie das Sinnliche, den Gegenstand des Glaubens wie der Sitte, das dem menschlichen Erkenntnißvermögen Zugängliche wie das demselben Entrückte, das Geheimnißvolle. [1]) Sein eigentlicher Gegenstand aber ist dasjenige, was der menschlichen Erkenntnißkraft am fernsten liegt, nemlich die in keiner Weise bestimmte (rein zufällige) Zukunft. [2]) Indessen erkennt der einzelne Prophet nicht wirklich Alles das, was in den Kreis der Prophetie fällt, sondern nur dasjenige, was ihm speciell geoffenbart wird. [3]) In Bezug auf das Geoffenbarte haben die Propheten die vollkommenste Gewißheit, daß es von Gott ist. Rücksichtlich dessen aber, was sie durch einen geheimen Instinkt erkennen, zweifeln sie manchmal, ob es Eingebung Gottes, oder ihres eigenen Geistes sey. Da die Prophetie ein göttliches Zeichen der Gegenwart Gottes ist, so kann nichts Unwahres daran seyn, denn die Erkenntniß des Lehrlings ist nicht unähnlich der Erkenntniß seines Meisters, wie im Natürlichen die Form des

---

[1]) Jedoch muß es mit der Heilsordnung in einem Zusammenhange stehen: In omnibus, quae sunt propter finem materia determinatur secundum exigentiam finis. Donum autem prophetiae datur ad utilitatem ecclesiae. I. Cor. XII. Unde omnia illa, quorum cognitio potest esse utilis ad salutem, sunt materia prophetiae, sive sint praeterita, sive futura, sive aeterna, sive necessaria, sive contingentia. Illa vero, quae ad salutem pertinere non possunt, sunt extranea a materia prophetiae l. c. a. 2.

[2]) Cum futura contingentia verius sint procul a cognitione, quam quaecunque alia, ideo praecipue ad prophetiam videntur pertinere in tantum, quod quasi praecipua materia in definitione prophetiae ponantur.... Ex quo etiam nomen prophetiae videtur esse acceptum, unde Greg. dicit, quod cum ideo prophetia dicta sit, quod futura praevideat, quando de praeterito vel praesenti loquitur, rationem sui nominis amittit. l. c.

[3]) Cf. l. c. a. 1: Lumen propheticum semel infusum non facit cognitionem de omnibus prophetalibus, sed solum de illis, propter quorum cognitionem datur. Haec autem arctatio non provenit ex impotentia largientis, sed *ex ordine sapientiae ipsius*, qui dividit singulis prout vult.... Res prophetabiles non habent ad invicem connexionem, nisi in ipso ordine divinae sapientiae. Unde ab his, qui divinam sapientiam totaliter non intuentur, potest unum sine alio videri.

Gewordenen nicht unähnlich ist der Form, die dasselbe hervorgebracht hat. Es ist Eine und dieselbe Wahrheit in der prophetischen und in der göttlichen Erkenntniß. [1])

Der menschliche Geist kann allerdings bis zu einem gewissen Grade Künftiges vorhersehen. Das aber, was nicht in irgend einer Weise in der Gegenwart schon vorhanden ist, das zufällig Künftige, kann nur Gott mit Gewißheit erkennen. Da nun dieß der eigentliche Gegenstand der Prophetie ist, so kann dieselbe nicht in der menschlichen Natur, sondern nur in der göttlichen Offenbarung ihren Grund haben,[2]) obwohl Gott bei der prophetischen Erleuchtung nicht selten der Engel, als Zwischenursachen und Organe seiner Mittheilung, sich bedient.[3]) Nicht einmal eine gewisse natürliche Disposition ist für das Prophetenthum nothwendig. Derjenige, welcher, weil er die universelle Ursache von Allem ist, im Natürlichen, um wirken zu können, nicht der Materie oder einer gewissen Disposition derselben bedarf, weil Materie, Disposition und Form von ihm ist: dieser ist auch in seiner Wirksamkeit auf den Geist nicht von einer gewissen Vorbereitung desselben abhängig. [4]) Da die Prophetie zunächst nur das Erkenntnißver-

---

[1]) Daher ist die prophetische Erkenntniß auch keinem Wechsel unterworfen. Cf. l. c. a. 11: Ipsae res prophetatae sunt immediate a causis mobilibus, sicut a causis proximis, sed a causa immobili sicut a causa remota. Cognitio vero prophetica econverso est a divina praescientia, sicut a causa proxima, a rebus vero prophetatis non dependet sicut a causa proxima, sed solum sicut earum signum. Omnis autem effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam et non causam primam. Unde res ipsae prophetatae mobiles sunt, sed prophetica cognitio immobilis, sicut et divina praescientia, a qua derivatur ut exemplatur ab exemplari.

[2]) Praecognitio futurorum potest causari in mente humana dupliciter. Uno modo ex hoc, quod futura praeexistunt in mente divina et secundum hoc prophetia donum Spiritus sancti ponitur et haec non est naturalis. Illa enim, quae fiunt divinitus sine causis naturalibus mediis, non dicuntur esse naturalia, sed miraculosa. Hujusmodi autem futurorum revelatio fit absque mediis causis naturalibus, cum non hoc modo revelentur, prout rationes futurorum sunt in causis creatis, sed prout sunt in mente divina, a qua derivantur in mentem prophetae. l. c. a. 3.

[3]) Futurorum praevisionem habet immediate a Deo illa (prophetia), de qua loquimur, quamvis angelus possit esse minister, prout agit in virtute divini luminis l. c. Durch das von den Engeln mitgetheilte Licht wird nur der menschliche Geist für die Aufnahme des von Gott kommenden, reinsten und in seiner Kraft universellsten prophetischen Lichtes gestärkt und gewissermaßen vorbereitet. l. c. a. 8.

[4]) Corpus mortuum est omnino indispositum ad animam recipiendam et tamen unico divino opere et corpus animam et dispositionem ad animam recipit. Sed ad operationem creaturae praeexigitur et materia et materiae dispositio, non enim potest virtus creata ex quolibet quodlibet facere etc. l. c. a. 4.

mögen berührt und zum Heile Anderer, nicht desjenigen, der sie hat, gegeben wird, so kann auch ein unsittlicher Mensch diese Gabe erhalten. [1]) Wegen der den Dämonen gebliebenen höheren Kräfte können dieselben Manches von der Zukunft erkennen. Die Gabe der Prophetie im eigentlichen und strengen Sinne aber haben sie nicht. [2])

Was die Art und Weise des prophetischen Erkennens anbelangt, so schauen die Propheten nicht, wie die Seligen im Himmel, das göttliche Wesen und erkennen darin etwa alles Zukünftige. Das prophetische Erkennen, welches Jenseits aufhören wird, ist ein Sehen, nicht in der Nähe, sondern in der Ferne. Die prophetische Anschauung ist ein Erkennen in Bildern, in welchen der Prophet, wie in einem Spiegel, durch die Erleuchtung des göttlichen Lichtes die Dinge schaut. [3]) Im prophetischen Zustande haben die Propheten manchmal den Gebrauch ihrer Sinne, manchmal aber auch nicht. [4]) Indessen liegt einer solchen Beraubung des Gebrauches der Sinne

---

[1]) Die Prophetengabe, weil zunächst Sache des Erkenntnißvermögens, kann ohne das Prinzip der Sittlichkeit, nemlich die Liebe, welche Sache des Affectes ist, bestehen, wie die Erkenntniß nicht nothwendig immer auch den Affect anregt. Darin aber erscheint eben die Größe Gottes, daß nicht nur die Guten, sondern auch die Schlechten ihm dienen müssen. Jedoch sind nur geistige, nicht aber wohl fleischliche Sünden, sowie auch nicht die unmäßige Sorge für zeitliche Dinge, die den Geist gleichsam um seine Geistigkeit bringen, mit der Prophetie vereinbar. l. c. a. 5.

[2]) Der heil. Thomas stellt auch die Wirklichkeit der natürlichen Prophetie nicht in Abrede. Er findet aber zwischen ihr und der wahren Prophetie drei Unterschiede heraus, wodurch sich beide wesentlich von einander unterscheiden. Während hier die Erkenntniß unmittelbar von Gott kömmt, wird sie dort durch Zwischenursachen vermittelt; jene erstreckt sich nur auf das, was bestimmte natürliche Voraussetzungen hat, diese aber ohne Unterschied auf Alles; die natürliche Prophetie ist dem Irrthume unterworfen, der von dem heil. Geist erfüllte Prophet dagegen enkennt das ihm Geoffenbarte mit jener unfehlbaren Gewißheit, mit welcher Gott selbst die Dinge erkennt. l. c. a. 3.

[3]) Quod autem a magistris dicitur, prophetas in speculo aeternitatis videre, non sic intelligendum est, quasi ipsum Deum aeternum videant, pout est speculum verum: sed quia aliquid creatum intuentur, in quo ipsa aeternitas Dei repraesentatur, *et sic speculum aeternitatis, non quod est aeternum, sed quod est aeternitatem repraesentans.* Ex hoc enim Deo competit futura certitudinaliter, ut praesentia cognoscere, quia ejus intuitus aeternitate mensuratur, quae est tota simul, unde ejus aspectui subjacent omnia tempora et quae in eis geruntur. Inquantum igitur ab isto divino aspectu resultat in mente prophetae futurorum scientia per lumen propheticum et per species, in quibus propheta videt, ipsae species simul cum lumine prophetico speculum aeternitatis dicuntur, quia divinum intuitum repraesentant, prout in aeternitate futurorum eventus praesentialiter inspicit. l. c. a. 6.

[4]) Bei der Verkündigung der Prophetie, die durch sinnliche Zeichen geschieht, muß der Prophet den Gebrauch seiner Sinne haben. Dasselbe ist der Fall, wenn dem

nicht wie z. B. bei Rasenden oder Besessenen irgend eine Abnormität, sondern eine natürliche oder doch normale Ursache zu Grunde, Schlaf, tiefe Versenkung in die Beschauung, oder die den Menschen mit aller Macht erfassende, göttliche Kraft.[1]) Im Uebrigen erkennen diejenigen, welche prophezeien, nicht immer das, was sie verkünden.[2]) Der heil. Geist, welcher sich derselben als Werkzeuge seiner Mittheilungen an die Menschen bedient, kann sie wohl zugleich zum Erkennen, zum Aussprechen des Erkannten, so wie zum Handeln, er kann sie aber auch nur zu Einem von diesen Dreien bestimmen. Im Uebrigen kann die prophetische Erregung (wonach sich auch Grade der Prophetie unterscheiden lassen) in mannigfaltiger Weise vor sich gehen. Es wird Jemand vielleicht durch innern Instinct, wie Samson, Judith. XV, zum äußern Handeln angeregt. Oder er erhält durch ein innerliches Licht die Fähigkeit, Dinge zu erkennen, die er durch sich nicht erkennen würde, obwohl dieselben innerhalb der Grenzen des natürlichen Erkenntnißvermögens liegen, wie dieß bei Salomon der Fall gewesen. III. Reg. IV. Der Prophet empfängt dabei seine Offenbarungen im wachen Zustande oder im Schlafe durch Träume. Das Mittel, wodurch die Mittheilung an ihn geschieht, ist entweder das Wort oder eine Sache, die ein Bild der mitzutheilenden Wahrheit ist. Diese Zeichen sind manchmal bestimmter, manchmal unbestimmter. Eine größere Annäherung des Propheten an das Princip der Offenbarung läßt sich annehmen, wenn ein höheres Wesen mit ihm spricht, ihm Etwas zeigt, ein Engel etwa, oder wenn Gott selbst in irgend einem Bilde ihm erscheint.[3]) Im Ganzen hat das Maß

Propheten nur das Verständniß einer Prophetie mitgetheilt wird. Was aber die prophetische Anschauung selbst anbelangt, so ist eine Abziehung von den Sinnen zur Verhinderung von Zerstreuung und Abkehr von dem geoffenbarten Gegenstande nothwendig. l. c. a. 8.

[1]) Die Prophetie ist auch verschieden von der Vision im wachen und im schlafenden Zustande: Prophetia differt a somnio et visione, ut somnium dicamus apparitionem, quae fit homini in dormiendo, visionem vero, quae fit in vigilando, tamen homine a sensibus abstracto, quia tam in somnio, quam in visione simplici anima detinetur phantasmatibus visis vel totaliter vel in parte. Sed in prophetia, etsi aliqua phantasmata videantur in somno vel in visione, tamen anima prophetae illis phantasmatibus non determinatur, sed cognoscit per lumen propheticum ea, quae videt *non esse res, sed similitudines* aliquid significantes, et earum significationem cognoscit. l. c. a. 3.

[2]) Daher muß es ihnen nicht selten von Andern zum Verständnisse gebracht werden, oder sie haben wohl auch nur das Verständniß des von Andern Gesehenen: Omnis propheta vel habet tantum judicium supernaturale de his, quae ab alio videntur, sicut Joseph de visis a Pharaone, vel habet acceptionem simul cum judicio secundum imaginariam visionem. l. c. a. 7.

[3]) Moses wird l. c. a. 14 für den größten unter allen Propheten erklärt, weil er Gott in seiner Wesenheit schaute, Num. XII, und ihm der prophetische Zustand gleichsam

der prophetischen Mittheilung, insoferne die Prophetie auf die Enthüllung der Glaubenswahrheit gerichtet ist, im Laufe der Zeiten zugenommen, in welcher Hinsicht sich vorzugsweise drei Perioden unterscheiden lassen, nemlich die Zeit vor der Gesetzgebung, die Zeit des Gesetzes und die Zeit der Gnade in Christus. Die Zeitverhältnisse üben jedoch keinen Einfluß auf die Prophetie, insoferne sie auf das gerichtet ist, was die Menschen zu thun haben. In dieser Hinsicht ist die Rücksicht auf das, was zum Heile der Auserwählten dient, allein maßgebend.

Der Prophetie steht sehr nahe die Verzuckung (raptus). Die Wirklichkeit dieses Zustandes erhellt aus II. Cor. XII, wo der heil. Paulus sagt, daß er einen Menschen kenne, welcher in den dritten Himmel verzuckt worden. Auf den richtigen Begriff derselben führt schon die Etymologie des dafür gebrauchten lateinischen Wortes raptus. Dies Wort deutet auf eine gewisse, dem Verzuckten angethane Gewalt hin, auf ein äußeres Princip, welches den Menschen erfaßt und ihn dahin bringt, wohin er durch die Schwerkraft seiner eigenen Neigung allein nicht oder wenigstens nicht in der Weise, in welcher es bei den Verzuckten geschieht, gelangen würde, so wenig als ein Stein durch eigene Kraft aufwärts sich bewegt oder mit jener Schnelligkeit den Raum durchmißt, die ihm die werfende Hand mittheilt.[1]) Drei Momente lassen sich also bei der Verzuckung unterscheiden: Ein Erfaßtwerden

---

beliebig zu Gebote stand, da Gott mit ihm von Angesicht zu Angesicht, wie der Freund mit seinem Freunde sich besprach. Ueberdies verkündigte Moses die ihm von Gott zu Theil gewordenen Offenbarungen unmittelbar als Gottes Aufträge, ohne sich auf einen früheren Propheten zu stützen, während seine Prophetie die Grundlage für alle späteren Prophetieen wurde. Die für's Ganze und Große von Moses gewirkten Wunder hat gleichfalls kein anderer Prophet gewirkt.

[1]) Cf. quaest. disp. de Raptu. a. 1, wo die Verzuckung als eine Ablenkung der menschlichen Erkenntniß von ihrer natürlichen Bahn und als eine Erhebung über sich selbst in folgender Weise dargestellt wird: Tunc (homo) a naturali modo suae cognitionis transmutatur, quando a sensibus abstractus aliqua praeter sensum inspicit. Haec igitur transmutatio quandoque fit ex defectu propriae virtutis, sicut accidit in phreneticis et aliis mente captis. Et haec quidem abstractio a sensibus non est elevatio hominis, sed potius *depressio*. Aliquando vero talis abstractio fit virtute divina, et tunc proprie *elevatio* quaedam est, quia cum agens assimilet sibi patiens, abstractio, quae fit virtute divina, quae est supra hominem, est in aliquid altius, quam sit naturale homini. Ist aber die Verzuckung dann nicht ein widernatürlicher Zustand! Gewiß nicht: Quia ordo universalis causarum hoc habet, ut inferiora a suis superioribus moveantur, omnis motus, qui fit in inferiori natura ex impressione superioris sive in corporalibus sive in spiritualibus est quidem naturalis secundum naturam universalem, non autem secundum naturam particularem.

der menschlichen Seele von der göttlichen Kraft, Emporhebung des menschlichen Geistes zum Uebernatürlichen und zwar mit Abziehung vom Sinnlichen, welches Letztere übrigens auch im gewöhnlichen Zustande des Menschen das Mittel ist, durch welches er die Wahrheit zu erkennen pflegt. Es ist nichts an der Verzuckung, was wider die Natur wäre, obwohl das, was dabei mit dem Menschen vorgeht, das Maß der natürlichen Kräfte übersteigt. Jedoch ist der Zweck der Verzuckung zuletzt kein anderer, als derjenige, auf welchen das Streben und die Absicht des Menschen naturgemäß ohnedies gerichtet ist, nemlich die Verbindung mit dem höchsten Wesen.

Die Verzuckung berührt zunächst und vorzugsweise das Erkenntniß-, nicht das Begehrungs-Vermögen des Menschen. Denn zu demjenigen, was der Mensch begehrt, braucht er nicht durch eine äußere Gewalt hingezogen zu werden, wie dies bei der Verzuckung der Fall ist. Indessen ist das Begehrungsvermögen nicht vollends ausgeschlossen. Der Verzückte empfindet Lust, daher der Apostel nicht bloß sagt, daß er in den dritten Himmel (was sich auf die anschauende Erkenntniß bezieht), sondern auch, daß er ins Paradies, den Ort der Wonne, wo das Begehrungsvermögen Befriedigung findet, verzückt worden sey. Ueberdies ist der heftige Affekt selbst schon eine Ursache, daß der Mensch gleichsam aus sich selbst heraus in den Zustand der Extase versetzt wird, wenn nämlich das Begehrungsvermögen des Menschen nach Etwas strebt, was außer ihm ist. Eine solche Extase ist nach der Seite des Sinnlichen durch das niedere Begehrungsvermögen, sowie nach der Seite des Geistigen hin, nemlich durch das höhere Begehrungsvermögen möglich. Darum sagt Dionysius, die göttliche Liebe bewirke die Extase, insoferne nemlich dieselbe das Begehrungsvermögen bestimmt, nach dem geliebten Gegenstande zu trachten. So wird also bei der Verzuckung, welche sich von der Extase nur durch die bei ihr mehr hervortretende, den Menschen angethane Gewalt unterscheidet, auch das Begehrungsvermögen angeregt. Im Uebrigen wird die göttliche Wahrheit von dem Verzückten entweder mittels sinnlicher Bilder oder in geistigen Wirkungen geschaut. Dem ersten Lehrer der Juden, Moses, und dem ersten Lehrer der Heiden, Paulus, wurde es gegönnt, im göttlichen Lichte, welches sie zwar nicht bleibend, wie die Seligen, aber doch vorübergehend erleuchtete, das Wesen der Gottheit selbst zu schauen. [1]) Darum sagt Paulus, daß er unaussprechliche Worte gehört habe, die man keinem Menschen mittheilen dürfe. Eben eine solche An-

[1]) Cf. l. c. a. 2: In quibusdam invenitur lumen a sole ut quaedam forma manens quasi connaturalis effecta, sicut in stellis et in carbunculo et hujusmodi. In quibusdam vero recipitur lumen a sole, sicut quaedam passio transiens, sicut in aere, non enim efficitur lumen forma permanens in aere quasi connaturalis, sed

ſchauung haben aber auch die Seligen, Isai LXIV, die Gott ſeinem Weſen nach ſchauen. Dazu gehört aber eine Abſtraction von den Sinnen, da Gottes Weſen, weil erhaben über alles Sinnliche und Geiſtige, weder in ſinnlichen noch geiſtigen Bildern angeſchaut werden kann.[1]) Daher wußte der Apoſtel im Zuſtande der Verzuckung nicht, ob er im Leibe oder außer dem Leibe ſey. Eine völlige Trennung der Seele aber von dem Leibe iſt, damit die Hingabe an das Göttliche eine ganz ungetheilte ſeyn kann, nicht nothwendig.[2]) Es reicht hin, wenn der Geiſt von aller Wahrnehmung des Sinnlichen abgezogen und durch ſinnliche Bilder in dem Anſchauen des göttlichen Weſens nicht geſtört wird. Während aber die nach der Abſicht der Seele wirkenden ſinnlichen Kräfte unthätig ſind, mögen die Kräfte des vegetativen Lebens immerhin wirken, und ſo die Fortdauer des leiblichen Lebens ſichern, da ſie in ihrer Wirkſamkeit nicht in die Sphäre der Seeliſchen hineingreifen, ſondern einzig dem Naturgebiete angehören.[3])

Von Chriſtus wird uns nicht berichtet, daß er mehrere Sprachen geredet habe. Er war zunächſt nur zu Einem Volke, das nur Eine Sprache redete, nemlich zu den Israeliten, geſendet. Obwohl er daher die vollkommenſte Kenntniß aller Sprachen hatte, und ſeine Kirche, weil ihre Glieder aus allen Nationen

---

transit abeunte sole. Similiter et lumen gloriae dupliciter menti infunditur. Uno modo per modum formae connaturalis factae et permanentis et sic facit mentem simpliciter beatam et hoc modo infunditur beatis in patria. Alio modo contingit lumen gloriae mentem humanam sicut quaedam passio transiens. Et sic mens Pauli in raptu fuit lumine gloriae illustrata. Ipsum etiam nomen raptim et transeundo ostendit hoc esse factum.

[1]) Cf. l. c. a. 3, wo außerdem noch folgender Grund angegeben wird: Ad hoc, quod intellectus elevetur ad videndam divinam essentiam, oportet, quod tota intentio in hanc visionem colligatur, cum hoc sit vehementissimum intelligibile, ad quod intellectus pertingere non potest, nisi toto conamine in illud intendat. Et ideo oportet, quando mens ad divinam visionem elevatur, quod omnino sit abstractio a corporeis sensibus.

[2]) Vires intellectivae non procedunt ex essentia animae ex illa parte, qua est corpori unita, sed magis secundum hoc, quod remanet a corpore libera, utpote ei non totaliter subjugata. Et sic unio animae ad corpus non pertingit usque ad operationem intellectus, ut possit ejus puritatem impedire. Unde per se loquendo ad operationem intellectus, quantumcunque intenditur, non requiritur abstractio ab illa unione, qua anima corpori unitur, ut forma. l. c.

[3]) Similiter nec requiritur abstractio ab operationibus animae vegetabilis. Operationes enim hujus partis animae sunt quasi naturales, quod patet ex hoc, quod complentur virtute qualitatum activarum et passivarum sc. calidi et frigidi, humidi et sicci. Unde nec rationi sive voluntati obediunt, et sic patet, quod ad hujusmodi actiones non requiritur intentio et ita per earum actus non oportet intentionem averti ab operativa. Similiter nec operatio intellectiva aliquo modo hujusmodi operationibus admiscetur etc. l. c.

nehmend, in der Folge wirklich in allen Sprachen sprechen sollte: so redete Christus doch nur Eine Sprache, nemlich die Sprache des Volkes, dem er in eigener Person seine himmlische Lehre verkünden wollte. Seine Schüler aber sollten den ganzen Erdkreis durchziehen und allen Völkern die freudige Botschaft des Heiles bringen. Da mochte es sich nicht ziemen, daß dieselben, während sie zur Belehrung Anderer ausgesendet wurden, selbst darüber belehrt zu werden nöthig haben sollten, wie man mit Andern zu sprechen oder ihre Rede zu verstehen habe. Ueberdieß gehörten die Ausgesendeten Alle Einem Stamme an, sie waren arm und wohl außer Stande, Leute zu finden, die ihnen als Dolmetscher dienen konnten. Zudem lautete ihre Sendung an die Ungläubigen. Dieß machte die Mittheilung der Sprachengabe (donum linguarum) nothwendig, wie sie ihnen auch wirklich nach dem Zeugnisse der heil. Urkunden, Act. II. I. ad Cor. XIV, verliehen worden ist. Die Vielheit der Sprachen, welche in Folge des Abfalles der Menschheit zum Götzendienste aus der ursprünglich Einen Sprache derselben hervorgegangen ist, sollte für die erste Verkündigung des göttlichen Wortes kein Hinderniß seyn. Aber nur das Nothwendige wurde von Gott gegeben, was zum Verständniß und zum Sprechen fremder Sprachen erforderlich ist, wozu dasjenige nicht gehört, was die menschliche Kunst als Schmuck und Zier der Sprache zu verleihen vermag. Diese Beschränkung der Sprachengabe spricht sich daher auch in den Schriften der heil. Schriftsteller aus.[1])

Die prophetische Gabe steht höher, als die Sprachengabe, wie der heil. Paulus ausdrücklich sagt, daß derjenige größer ist, welcher prophezeiht, als der, welcher in Sprachen redet. I Cor. XIV. Die Gabe der Sprachen berührt die sinnliche Seite des Menschen, indem dadurch dem Menschen die Fähigkeit gegeben wird, verschiedene Laute als Zeichen geistiger Wahrheiten hervorzubringen, die Prophetie entgegen erleuchtet den Geist selbst, daß er die Wahrheit zu erkennen vermag; die Prophetie vermittelt die Kenntniß der Dinge, die Sprachengabe nur die der Zeichen; die Prophetie trägt mehr zur Erbauung der Kirche bei, als die Sprachengabe, die nichts

[1]) Die Redegabe überhaupt ist schon durch die Einigen zu Theil werdende außerordentliche innere Erleuchtung bedingt, da dieselbe nicht ohne Nutzen für die Kirche bleiben soll: Ea vero, quae homo cognoscit, in notitiam alterius producere convenienter non potest, nisi per sermonem. Quia igitur illi, qui a Deo revelationem accipiunt secundum ordinem divinitus institutum, aliquos instruere debent, necessarium fuit, ut etiam his gratia locutionis daretur, secundum quod exigeret utilitas eorum, qui erant instruendi. Unde dicitur Is. L: Dominus dedit mihi linquam, ut sciam sustentare eum, qui lapsus est verbo; et Dominus discipulis dicit Luc. XXI: Ego dabo vobis os et sapientiam, cui non poterunt resistere et contradicere omnes adversarii vestri. Contr. Gent. III. 154.

nützt, wenn das Gesprochene nicht erklärt wird. Auch der durch die Sprachengabe Ausgezeichnete hat keinen Nutzen davon, wenn ihm nicht zugleich die Gabe des Verständnisses (welche zu den prophetischen Gaben gehört) verliehen wird; die Ungläubigen aber, wegen welcher die Sprachengabe mitgetheilt wird, können sich nur schwer in den Zustand der also Begnadigten finden. Die Prophetie hat einen größern Umfang, indem sie sich auf alle übernatürlichen Gegenstände erstreckt, während die Sprachengabe auf das Bereich der menschlichen Laute beschränkt ist.

Die Werke des heil. Geistes sind vollkommen. Er sorgt daher nicht bloß halb, sondern ganz für das Wohl der Kirche. Wie er daher durch die Sprachengabe den Gläubigen das Wort, als Mittel, die erlangte Erkenntniß mitzutheilen, verleiht, so schenkt er ihnen auch die Gabe der Rede (donum sermonis), durch welche das Gesprochene wirksam wird, indem es das Erkenntnißvermögen belehrt, den Affekt zur freudigen Theilnahme an dem Worte Gottes anregt und den ernsten Entschluß herbeiführt, das Vernommene und lieb Gewonnene durch die That auch in's Leben einzuführen. Um diese Wirkung hervorzubringen, bedient sich der heil. Geist der menschlichen Sprache, gleichsam wie eines Werkzeuges. Dabei ist er es aber selbst, der innerlich im Menschen wirkt, da sonst das Gesprochene als ein ohnmächtiger Laut wohl an die Ohren der Menschen dringen, aber doch erfolglos bleiben würde. Das Reich Gottes besteht ja nicht im Worte, sondern in der Kraft, I Cor. IV, nemlich in der Kraft des heil. Geistes.

Während die Prophetie den Menschen ohne Unterschied des Geschlechtes gegeben wird: erhalten Frauenspersonen die Gabe der Rede nur zum Verkehr mit Einzelnen oder Wenigen. Die Gabe der Rede aber, insoferne sie zur Belehrung der aus Männern und Frauen bestehenden großen Masse gegeben wird, erhalten Frauenspersonen nicht. I Cor. XIV. I Tim. II. Das Weib ist nach dem göttlichen Willen dem Manne unterthan. Es geziemt sich also nicht, daß es als Lehrer demselben gegenüber trete. Die böse Lust könnte auch leicht ihre Netze ausbreiten. Ueberdieß sind in der Regel Frauenspersonen nicht so vollkommen unterrichtet, daß ihnen das öffentliche Lehramt anvertraut werden könnte. Haben daher etwa Frauen die Gabe der Weisheit und Wissenschaft erlangt, so mögen sie zum Nutzen und Frommen Anderer davon privatim, nicht aber öffentlich Gebrauch machen.

Durch die Sprachen-Gabe und die Gabe der Rede bringt derjenige, dem diese Gnadengeschenke zu Theil geworden sind, die erlangte Erkenntniß des Göttlichen zur Kunde Anderer. Das Mitgetheilte bedarf aber der Bestätigung. Uebernatürliche Thaten können den Beweis wirklich erlangter übernatürlicher Erkenntniß liefern. Darum hat der heil. Geist zum Heile

der Kirche jenen beiden Gaben noch die Gabe der Wunder (gratia miraculorum) beigefügt.

Wie die Prophetie auf alle übernatürlichen Wahrheiten, so erstreckt sich auch die Wundergabe auf alles das, was durch übernatürliche Kraft geschehen kann. Das Princip des Wunders aber ist die göttliche Allmacht. Derjenige also, welcher zuletzt das Wunder wirkt, ist Gott. Dieser bedient sich nur des Menschen, seines Wortes, seiner That, als eines Werkzeuges zur Vollbringung des Wunders. Von ihm erhält auch der Wunder Wirkende die Anregung, das zu thun, was er thut. Selbst das todte Gebein ist in Gottes Hand ein Mittel, seine Allmacht wirken zu lassen. Die Wundergabe ist somit keine bleibende Qualität der Seele.

Die Dämonen können Wirkungen hervorbringen, die Wunder zu seyn scheinen, ohne daß sie es wirklich sind. Es können aber auch die von ihnen vollbrachten Thaten wahr seyn, ohne daß sie jedoch wirkliche Wunder sind, weil sie nicht durch göttliche, sondern nur durch natürliche Kraft hervorgebracht sind.

Gott wirkt die Wunder in doppelter Absicht, nemlich zur Bestätigung einer verkündeten Wahrheit und zum Beweise für die Heiligkeit einer Person, die er als Tugend-Beispiel für die Menschen hinstellen will. Wunder der ersten Art kann möglicher Weise Jeder wirken, auch der Böse, wenn er nur den wahren Glauben verkündet und den Namen Christi anruft. Mt. VII. I Cor. XIII. Zwar ist jener Glaube ein todter Glaube in Bezug auf den Glaubenden, denn dieser hat, weil keine Liebe und keine Werke der Liebe, das Leben der Gnade nicht in sich. Aber der lebendige Gott kann auch durch ein todtes Werkzeug wirken, wie auch der Mensch leblose Dinge zu Werkzeugen seiner Wirksamkeit machen kann. Wunder der zweiten Art aber können nur Heilige wirken, denn die Wunder sind wirkliche Beweise für die Wahrheit desjenigen, worauf sie bezogen werden. Mag also auch vielleicht durch Unfromme ein Wunder gewirkt werden zur Verherrlichung des Namens Christi, den sie anrufen, so sind sie doch außer Stand gesetzt, ein Wunder zu wirken zur Bekräftigung einer Heiligkeit, die sie nicht haben. Fragt man aber, warum denn nicht alle Heilige Wunder wirken, da selbst die Gottlosen solche zu vollbringen im Stande sind, so antwortet der heil. Augustin, daß dieß deßwegen von Gott also angeordnet sey, damit die Schwachen nicht etwa auf die irrige Meinung geführt werden, als wären in solchen Thaten größere Geschenke Gottes, als in den Werken der Gerechtigkeit, durch welche doch das ewige Leben erlangt wird. [1])

---

[1]) Aus dieser Bemerkung, sowie überhaupt aus der ganzen Art und Weise, wie Thomas diesen Gegenstand behandelt, geht hervor, daß er die häufige Mittheilung der außer-

Das active und das contemplative Leben.

Das Leben des Menschen zerfällt (wenn man dieß seinem eigentlichen geistigen Wesen nach auffaßt) in das thätige (vita activa), und in das beschauliche (vita contemplativa). [1]) Einige Menschen geben sich vorzugsweise der Betrachtung der Wahrheit hin, Andere aber haben vorherrschend ihr Absehen auf die äußere Thätigkeit gerichtet. Diese Unterscheidung ist jedoch nicht so zu fassen, als wäre das contemplative ein unthätiges Leben, völlige Ruhe ohne Bewegung. Es ist da allerdings Bewegung, und zwar die edelste, nemlich geistige. Nur ist der nächste Zweck der betrachtenden Thätigkeit ein anderer, als der des activen Lebens. Während dieses

ordentlichen Gnadengaben nicht für so nothwendig, ja unerläßlich hält, wie die irvingianisch Gesinnten unserer Tage, welche eine Art Nothzüchtigung des menschlichen Geistes und von Seite des himmlischen Gärtners eine eben so außerordentliche und überfließende Sorgfalt für den groß gewachsenen Baum des göttlichen Reiches verlangen, welche er der eben hervorwachsenden, von Unkraut und Gestrüpp allenthalben umgebenen Pflanze zugewendet hat, die er mit dem Thau außerordentlicher Gaben begießen mußte und noch nicht den natürlichen Einflüssen der Elemente überlassen konnte. Im Uebrigen ist der Born jener außerordentlichen Gnadengaben in der katholischen Kirche, wenn er auch minder reichlich und verborgener, als früher, geflossen, doch niemals ganz versiegt. Diejenigen, welche der neueren Kirchengeschichte und insbesondere den Canonisationsprozessen ihre Aufmerksamkeit zuwenden wollen, werden für diese Thatsache Beweise finden, welche, wenn sie etwa dieselben zu verwerfen geneigt seyn sollten, sie nöthigen werden, entweder ihre Beweiskraft anzuerkennen, oder mit der Geschichte überhaupt zu brechen, da diese für viel weniger Nachweisbares Glauben verlangt. Vgl. 2. 2. q. 171—178.

[1]) In seinem Commentar zur Ethik des Aristoteles (in 1 lib. Ethic. lect. 5) entwickelt der heil. Thomas, an Letztern sich anschließend, diese Eintheilung, indem er auf den Endzweck zurückgeht, in folgender Weise: Unusquisque id, ad quod maxime afficitur, reputat vitam suam, sicut philosophus philosophari, venator venari et sic de aliis. Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est. quod vitae diversificentur secundum diversitatem ultimi finis. Finis autem habet rationem boni. Bonum autem in tria dividitur, in utile, delectabile et honestum. Qorum duo sc. delectabile et honestum habent rationem finis, quia utrumque est appetibile propter

die äußere That, hat die Betrachtung die Erkenntniß der Wahrheit zum Zwecke. [1]) Bei Manchen findet sich eine Mischung des betrachtenden mit dem beschaulichen Leben. Indessen entsteht dadurch nicht eine dritte, von den beiden angegebenen verschiedene Lebensweise, da immerhin entweder das thätige oder das betrachtende Leben das Vorherrschende und somit den Ton des Ganzen Bestimmende ist.

Was insbesondere das beschauliche Leben anbelangt, so besteht dasselbe allerdings wesentlich in der Thätigkeit des Erkenntnißvermögens. In Bezug auf das aber, was diese Thätigkeit anregt, gehört es dem Willen an, der, wie alle Fähigkeiten, so auch das Erkenntnißvermögen zum Acte bestimmt. Somit bleibt beim contemplativen Leben das Begehrungsvermögen nicht unthätig. Dieses treibt zum Erkennen manchmal durch die Liebe zum Erkenntnißgegenstande, wie der Heiland sagt: Wo euer Schatz ist, da wird euer Herz seyn; manchmal aber auch durch Liebe zur Erkenntniß selbst, die Jemand durch die Betrachtung sich erwirbt. Darum sagt der heil. Gregorius, das beschauliche Leben bestehe in der Liebe Gottes, insoferne nemlich die Liebe Gottes den Menschen zu dem Verlangen entzündet, Gottes

---

seipsum. Honestum autem dicitur, quod est bonum secundum rationem, quod quidem habet delectationem annexam. Unde delectabile, quod contra honestum dividitur, est delectabile secundum sensum. Ratio autem est et speculativa et practica.... Vita igitur *civilis* (activa) dicitur, quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in excercitio virtuosorum operum; vita autem *contemplativa*, quae constituit finem in bono rationis speculativae, vel in contemplatione veritatis. Aristoteles zählt nach drei hervorragenden Arten zu leben drei Klassen von Menschen, nemlich die genießende, zu welcher er den großen Haufen niedriger und sklavischer Seelen zählt, welche die Glückseligkeit in das sinnliche Vergnügen setzen, dann die politisch-thätige, welche die Ehre allen übrigen Gütern vorzieht, jedoch unter sich auch ihre Sardanapale zählt, und die beschauliche, von welcher er später ausführlicher zu handeln verspricht. Eth. I. 3. Thomas hat die Genießenden nicht für würdig erachtet, als eigene Klasse registrirt zu werden.

[1]) Die Ruhe der Contemplation bezieht sich nur auf die nach Außen gerichtete Thätigkeit des Menschen: Motus corporales exteriores opponuntur quieti contemplationis, quae intelligitur esse ab exterioribus occupationibus. Sed motus intelligibilium operationum ad ipsam quietem contemplationis pertinent. 2. 2. q. 180. a. 6. Voluntas non solum est motiva quantum ad exteriores motus, qui vacationi repugnant, sed etiam motuum interiorum, etiam ipsius intellectus, qui quidem motus aequivoce dicuntur... sunt enim actus *perfecti*, et ideo magis assimilantur quieti, quam motui. Et propter hoc, qui operatur secundum intellectum, vacare dicitur ab exteriorum actione. In 3 Sentent. dist. XXXV. q. 1. a. 2. Die Contemplativen lassen sich daher wohl im Organismus der Menschheit mit dem Mark im leiblichen Organismus vergleichen, welches zwar scheinbar unthätig, aber doch die Bedingung seines Lebens ist.

Schönheit zu schauen.[1]) Eben darum bleibt auch der Affect bei dem beschaulichen Leben nicht unangeregt, denn Jeder freut sich, wenn er das wirklich erlangt, was er liebt. Somit endet die Beschauung mit der Lust, welche im Affecte ist.

Die moralischen Tugenden, welche zunächst der äußeren That zugewendet sind, gehören nicht zum Wesen des contemplativen Lebens, dessen Zweck die Betrachtung der Wahrheit ist. Indessen verhalten sie sich doch zu demselben vorbereitend, indem sie dasjenige beseitigen, wodurch die Betrachtung gar sehr gestört wird, nemlich die heftigen Leidenschaften und die Hingabe der Seele an beunruhigende Beschäftigung mit der Außenwelt. Die moralischen Tugenden geben dem Menschen jene Reinheit des Herzens und jenen Frieden, ohne welche Niemand Gott schauen kann. Mt. V. ad Hebr. XII. Sie geben ihm jene Unschuld des Lebens, welche alle bösen Lüste flieht, die, den menschlichen Geist zum Sinnlichen herabziehend, das Licht der Vernunft verdunkeln und jene Harmonie im Menschen stören, die zur Betrachtung der göttlichen Schönheit unentbehrlich ist.

Zwischen den Engeln und den Menschen besteht, nach Dionysius, in Bezug auf die Beschauung, der Unterschied, daß jene durch einfache Wahrnehmung die Wahrheit schauen, während diese durch einen aus mannigfaltigen Actionen der Seele zusammengesetzten Proceß zur Anschauung der in sich einfachen Wahrheit gelangen, durch Hören, Lesen, Beten, Meditiren, Betrachten, durch discursives Denken ꝛc. Es ist jedoch nur Ein Act, worin zuletzt das beschauliche Leben sich vollendet, nemlich die Beschauung der Wahrheit. Daher hat dasselbe, bei aller Vielheit und Mannigfaltigkeit der Acte, doch den Charakter der Einheit an sich.

---

[1]) Das beschauliche Leben des Christen ist darum auch wesentlich verschieden von dem otium, von welchem die heidnischen Weltweisen mit so viel Liebe sprechen. Cf. in 3 Sentent. dist. XXXV. q. 1. a. 2, wo es unter Anderm heißt: Cum operatio sit quodammodo media inter operantem et objectum, vel ut perfectio ipsius operantis et perfecta per objectum, a quo speciem recipit, ex duplici parte potest operatio cognitivae affectari. Uno modo, inquantum est perfectio cognoscentis, et talis affectatio operationis cognitivae procedit ex amore sui. Et sic erat affectio in vita contemplativa philosophorum. Alio modo, inquantum terminatur ad objectum, et sic contemplationis desiderium procedit ex amore objecti, quia ubi amor ibi oculus, Mt. VI, ubi est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum. Et sic habet affectionem vita contemplativa sanctorum, de qua loquimur. Sed tamen contemplatio essentialiter in actu cognitivae consistit praeexigens charitatem ratione praedicta. Das also, was das Heidenthum überhaupt vom Christenthume trennt, das begründet auch den großen Abstand der Contemplation der heidnischen Philosophen von dem beschaulichen Leben der Christen. Zwischen Egoismus, der nur sich selbst sucht, und zwischen reiner Liebe zu dem höchsten Wesen, dem man sich ohne Vorbehalt hingibt, liegt aber eine weite Kluft.

Der Hauptgegenstand der Contemplation ist die göttliche Wahrheit. Die Betrachtung derselben ist das Ziel des ganzen menschlichen Lebens. Untergeordnete, zur Erlangung des Hauptzweckes vorbereitende Gegenstände aber sind die moralischen Tugenden, sowie die von Gott hervorgebrachten Wirkungen. Die Betrachtung derselben ist eine Wegweiserin zu Gott hin. Aus dem Geschöpflichen kann der Mensch den Schöpfer selbst erkennen. Rom. I. Die Betrachtung der göttlichen Gerichte führt ihn zur Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit, die Betrachtung der göttlichen Wohlthaten und Verheißungen bahnt die Betrachtung des göttlichen Erbarmens und der göttlichen Güte an, wie überhaupt die Wirkung auf ihre Ursache hinleitet. [1]) Richard von St. Viktor unterscheidet daher sechs Stufen der Contemplation. Auf der ersten Stufe wendet sich der Mensch dem Sinnlichen zu, wobei seine Einbildungskraft allein in Anspruch genommen ist. Auf der zweiten Stufe geht er vom Sinnlichen auf das geistig Erkennbare über, zwar noch in der Einbildungskraft, aber nach der Vernunft, indem er die Ordnung und Fügung des Sinnlichen betrachtet. Auf der dritten Stufe wird das Sinnliche nach dem Geiste beurtheilt, indem der Mensch in der Vernunft nach der Imagination durch die Betrachtung des Sichtbaren zum Unsichtbaren emporsteigt. Die vierte Stufe erreicht der Mensch, wenn die Seele in der Vernunft und nach derselben der absoluten Betrachtung des Unsichtbaren, wovon die Einbildungskraft nichts weiß, sich hingibt. Auf der fünften Stufe steht die Betrachtung derjenigen Gegenstände, welche über die Vernunft hinausliegen (daher sie dem Menschen durch die Offenbarung mitgetheilt werden), jedoch von derselben noch gefaßt, obwohl nicht vollkommen begriffen werden können. Auf der sechsten Stufe wendet sich die Betrachtung einem Gegenstande zu, welcher über der Vernunft und außer derselben liegt, somit der Vernunft zu widersprechen scheint, wie z. B. dieß der Fall ist bei demjenigen, was uns in der göttlichen Offenbarung in

[1]) Cf. in 3 Sentent. dist. XXXV. q. 1. a. 2: Vita contemplativa Sanctorum praesupponit amorem ipsius contemplati, ex quo procedit. Unde cum vita contemplativa consistat in operatione, quam quis maxime intendit, oportet, quod sit circa contemplationem maxime amati. Hoc autem Deus est. Unde principaliter consistit in operatione intellectus circa Deum. Unde Greg. super Ezech. dicit, quod contemplativa vita ad solum videndum principium anhelat sc. Deum. Nihilominus tamen et contemplativus considerat alia, inquantum ad Dei contemplationem ordinantur, sicut ad finem, puta creaturas, in quibus admiratur divinam majestatem et sapientiam et beneficia Dei, ex quibus inardescit in ejus amorem, et peccata propria, ex quorum ablatione mundatur cor, ut Deum videre possit. Unde et nomen contemplationis signat illum actum principalem, quo quis Deum in seipso contemplatur. Die erhabensten Muster wahrer Contemplation finden wir namentlich in den Psalmen.

Bezug auf die Trinität mitgetheilt wird. Auf dieser letzten Stufe gelangt die Betrachtung zu ihrem eigentlichen Gegenstande, worin die Contemplation schließlich sich vollendet. Gottes Wesen aber kann der Mensch hienieden nicht schauen, es müßte nur seyn, daß derselbe, wie der heil. Paulus, in den Zustand der Verzuckung versetzt und dem Gebrauche der Sinne entrückt würde. Wohl ist es möglich, im gegenwärtigen Leben Etwas von Gott, irgend ein Bild etwa, durch welches Gott sich kund thut, Gen. XXXII, zu sehen, zur Anschauung des göttlichen Wesens aber vermag nur der leibliche Tod oder ein todesähnlicher Zustand hinzuführen.

Die geistige Bewegung der Contemplation hat Aehnlichkeit mit der Bewegung des Körperlichen, namentlich mit der Lokal-Bewegung. Es ist da die Kreisbewegung, indem alle Thätigkeiten der Seele einförmig Einen Mittelpunkt, die göttliche Wahrheit, betrachtend umkreisen. Es ist da Bewegung in gerader Linie, indem der betrachtende Geist vom Einen zum Andern fortschreitet, vom Aeußern, Sinnlichen zum Innern, Geistigen sich erhebt. Es ist da Eine aus der geraden und der Kreis-Bewegung zusammengesetzte, auf Verschiedenes ausbiegende Bewegung, indem der Geist in discursivem Denken die Einstrahlung des Göttlichen benützt und somit von dem Einen zum Vielen fortschreitet. Die anderen bei der Contemplation vorkommenden Bewegungen sind in diesen drei Grund-Bewegungen eingeschlossen, so die Bewegung von Oben nach Unten d. h. der Fortgang von der Gattung zur Art, vom Ganzen zum Theil, welche Richard von St. Viktor unterscheidet, so die Bewegung von Rechts zu Links, von Einem Gegensatze zum andern, die Bewegung von Vorn zu Hinten, von der Ursache in die Wirkung ꝛc. Die Kreisbewegung ist bei der Contemplation das Höchste, um dessen willen die beiden anderen Bewegungen da sind. Der menschliche Geist würde die höchste Höhe erreicht haben, wenn er fern von der Zerstreuung der Außendinge und des discursiven Denkens seinen betrachtenden Blick einzig auf die Beschauung der Wahrheit zu richten vermöchte, wobei er einer unmittelbaren über Irrthum erhobenen Erkenntniß, gleich der Erkenntniß der ersten Principien, sich erfreuen würde. So umkreisen auch die Engel des Himmels in einfacher Beschauung unaufhörlich (wie der Kreis ohne Anfang und Ende ist) das göttliche Wesen.

Wird aber nicht das beschauliche Leben bei seiner Einförmigkeit zuletzt Ekel und Ueberdruß erzeugen? Gewiß nicht. Schon die Beschauung der Wahrheit selbst, ist überhaupt, weil dem natürlichen Wissenstriebe des Menschen entsprechend, ein unerschöpflicher Born von Befriedigung und Freude. Dieß ist sie in noch höherem Grade für denjenigen, welcher den Habitus der Weisheit und Wissenschaft besitzt, wobei er sich ohne alle Schwierigkeit der Contemplation hingibt. Ueberdieß ist der Gegenstand der Beschauung,

Gott, zu welchem den Menschen die Liebe hinzieht. Was also bei der sinnlichen Anschauung, welche dem Menschen Freude bringt, nicht nur, weil das Sehen selbst schon ergötzlich, sondern auch, weil das Auge etwa auf eine geliebte Person gerichtet ist, das begibt sich auch bei der Contemplation, indem nicht nur die Beschauung selbst, sondern auch der Gegenstand derselben für den Menschen eine Quelle der Lust und Freude wird. Ja die aus der Contemplation stammende Freude übertrifft alle Erdenlust, denn die geistige Freude steht höher, als die sinnliche, weßwegen es heißt: Kostet und sehet, wie angenehm der Herr ist. Ps. XXXIII. Somit endet die Beschauung, obwohl ihr Verlauf wesentlich in dem Erkenntnißvermögen vor sich geht, mit dem Affekte, wie sie mit demselben beginnt, so daß also auch hier der Anfang und das Ende in einander laufen. Der Kampf, welchen der Betrachtende mit dem Sinnlichen und überhaupt mit seiner Mangelhaftigkeit kämpft, kann seine Freude an der Wahrheit nicht vermindern, sondern nur erhöhen, insoferne der Mensch Alles dessen sich mehr freut, was er mit Mühe und Anstrengung errungen hat. Mag auch immerhin etwas Unvollkommenes an dem beschaulichen Leben hienieden seyn, da wir nur wie im Spiegel und im Räthsel erkennen, I Cor. XIII, und erst jenseits mit dem Strome der göttlichen Lust getränkt werden, Ps. XXXV: so ist diese Lebensweise doch, wie der heil. Gregorius sagt, überaus süß und liebenswürdig, erhebt die Seele über sich selbst, deckt das Himmlische auf und enthüllt dem geistigen Auge die geistigen Dinge. Die Liebe zum Irdischen wird allerdings geschwächt, wie bei Jakob, als er Gott schaute, der eine Fuß gelähmt worden ist. Gen. XXXII. Allein desto stärker und beseligender erwacht die Liebe zum Göttlichen, auf welches das beschauliche Leben ganz gerichtet ist, wie der Hinkende ganz auf Einen, nemlich den gesunden Fuß, sich stützt. Nur in der Contemplation ist dauernde Lust zu finden, jener Antheil, den Maria sich gewählt hat, und der nicht von ihr genommen wird. Luc. X. Das beschauliche Leben ist dem Ewigen und Unveränderlichen zugewendet. Die Lust der Beschauung hat in sich keinen Gegensatz, durch den sie aufgehoben werden könnte. Sie vollzieht sich in demjenigen, was das Unvergängliche, das Göttliche am Menschen ist, im Geiste, daher in dieser Hinsicht hienieden nur begonnen wird, was jenseits sich vollendet, wenn die Glut der Liebe bei der Anschauung des Geliebten noch heißer erglüht. Das vergängliche Schaffen des Leibes liegt dem beschaulichen Leben fern. Kann sich auch die Betrachtung nicht immer auf der höchsten Höhe, in einfacher Beschauung der göttlichen Wahrheit, so kann sie doch auf den tieferen Stufen stets sich halten. [1])

[1]) Ueber das betrachtende Leben sagt Aristoteles viel Schönes Eth. X. 7 sq. Er meint, ein Mensch, welcher ohne irgend eine Unterbrechung diese Lebensweise führen

Das active Leben, welches auf äußere Thätigkeit abzielt, besteht wesentlich in Uebung der moralischen Tugenden, zumal in Uebung der Klugheit, welche namentlich zur thätlichen Verwirklichung der moralischen Tugenden vorbereitet. Auf das Jenseits aber erstreckt sich das active Leben nicht, denn dort wird die nach Außen gehende Wirksamkeit entweder ganz aufhören, oder die Richtung auf die Contemplation erhalten, somit der Sphäre des beschaulichen Lebens angehören. Jenseits, sagt der heil. Augustinus, werden wir frei seyn von Geschäften und werden schauen, wir werden schauen und lieben, wir werden lieben und loben.

Der Beschaffenheit des gegenwärtigen Lebens zufolge legt sich zwar unserer Wahl das thätige Leben mehr nahe, indessen ist doch das beschauliche Leben an sich besser, als das active. Jenes ist Sache des Edelsten im Menschen, des Geistes, dieses nimmt die niederen Kräfte, welche der Mensch mit den Thieren gemein hat, in Anspruch und beschäftigt nach Außen; jenes vermag andauernder zu seyn (Maria, das Bild des contemplativen Lebens harrt sitzend bei den Füßen Jesu aus), als dieses; dort ist ruhige Freude, hier vielfache Unruhe und Ungenügen (die unruhig geschäftige Martha bekümmert sich um Vieles); das beschauliche Leben wird um seiner selbst,[1]) das thätige um eines Andern willen gesucht; auf das Göttliche ist jenes, auf das Menschliche dieses zunächst gerichtet; das active Leben steht unter der Leitung des beschaulichen, nicht aber dieses unter der Leitung des ersteren. Der Heiland sagt daher von der betrachtenden Maria, daß sie den besten Theil erwählt habe. An sich ist auch das beschauliche Leben verdienstlicher, als das thätige, weil die Liebe Gottes, auf welche jenes geradeaus und unmittelbar gerichtet ist, höher steht,

könnte, der würde mehr als ein menschliches, nemlich ein göttliches Leben leben, da er ganz nach dem leben würde, was in ihm Göttliches ist, weßwegen wir streben sollten, dem Unedlen in uns immer mehr abzusterben, um in dem zu leben, was zwar in uns das Kleinste zu seyn scheint, aber doch unser eigentliches Ich ausmacht und an Würde und Kraft die übrigen Bestandtheile des Menschen übertrifft. Die Objecte der Betrachtung bezeichnet er nicht näher. Manche Gründe, welche er neben anderen besseren für den hohen Adel des beschaulichen Lebens anführt z. B. Bedürfnißlosigkeit und Selbstgenügsamkeit, die Befreiung von anstrengender, beschwerlicher Arbeit u. s. w., welche dasselbe gewährt, sind für den Christen in seinem Sinne nicht annehmbar. Zur Förderung der Tugend aber wird die Betrachtung wenig oder nichts beitragen, wenn bei derselben, wie Aristoteles annimmt, nur die Denkkraft thätig ist, und der Wille und Affect in diese Thätigkeit nicht hineingezogen werden.

[1]) Die ewige Seligkeit ist nur eine Fortsetzung resp. die Vollendung des contemplativen Lebens: Vita aeterna non est nisi quaedam consummatio contemplativae vitae, quae per vitam contemplativam in praesenti quodammodo praelibatur: unde non restat, quod ordinetur ad aliud etc. In 3 Sentent. dist. XXXV. q. 1. a. 4.

als die Liebe zum Nächsten, dessen Wohl das active Leben sich angelegen seyn läßt. Luc. X. Die Liebe aber ist die Wurzel alles Verdienstes. Ueberdieß bringt der Mensch, wenn er dem beschaulichen Leben sich hingibt, Gott das edelste Opfer, das ihm gebracht werden kann, nemlich das Opfer seiner eigenen Seele. Deßohngeachtet kann es sich allerdings ereignen, daß Einer durch äußere Thätigkeit größere Verdienste sich sammelt, als durch die Contemplation, wenn er nemlich, aus Uebermaß der Liebe zu Gott und damit der Wille Gottes geschehe, auf einige Zeit von der Süßigkeit der Betrachtung des Göttlichen sich losreißt.

Indessen ist das active Leben nicht im Widerspruche mit dem contemplativen. Nur die nach Außen gerichtete Thätigkeit des activen Lebens kann mit der Betrachtung nicht zusammen bestehen, denn Niemand kann zugleich nach Außen beschäftigt seyn und der Betrachtung des Himmlischen obliegen.[1]) Nach Innen aber beherrscht das active Leben die Leidenschaften und unterstützt in solcher Weise die Contemplation, welche durch die Zügellosigkeit der Leidenschaft gar sehr gehemmt wird. Ja das active Leben geht dem contemplativen voraus und bahnt dasselbe an.[2]) Daher ist es auch das Allgemeine, das von Allen Geforderte. Ohne das contemplative Leben können die Menschen, sagt der heil. Gregorius, in das himmlische Vaterland gelangen, wenn sie das Gute, welches sie vollbringen können, nicht verabsäumen; aber ohne das active Leben können sie nicht in dasselbe eingehen, wenn sie das Gute unterlassen, das sie thun könnten. Im Uebrigen gelangt der Mensch nach der Ordnung des Werdens vom activen Leben zum beschaulichen; das beschauliche Leben aber wendet sich leitend und führend auf das thätige zurück. Ruhigere Seelen sind ihrem ganzen Wesen nach mehr für das contemplative, unruhigere, zum Handeln

---

[1]) Indessen kann Beides, wenn auch nicht zugleich, so doch nach einander geschehen, so daß sich die Betrachtung und die äußere Thätigkeit alsdann nicht gegenseitig beirren oder aufheben.

[2]) In hoc ipso, quod homo aliorum saluti et regimini studet, se plus diligit et *sibi meliorem partem reservat*, quia divinius est et sibi et aliis causam bonae operationis esse, quam sibi tantum. In 3 Sentent. dist. XXXV. q. 1. a. 3. Indessen setzt der Uebergang vom activen zum contemplativen Leben eine gewisse Vollkommenheit des ersteren voraus: Qui prius in vita activa proficit, bene ad contemplationem conscendit. Et ideo, quamdiu homo non pervenit ad perfectionem in vita activa, non potest in eo esse contemplativa vita, nisi secundum quandam inchoationem imperfecta, tunc enim difficultatem homo patitur in actibus virtutum moralium, et oportet, quod tota sollicitudine ad ipsos intendat, unde retrahitur a studio contemplationis. l. c.

aufgelegtere mehr für das thätige Leben geeignet, jedoch so, daß ihnen der Uebergang von dem einen zum andern nicht verschlossen ist.[1])

Von den verschiedenen Ständen und Pflichten im Allgemeinen und vom Stande der Vollkommenheit und dem Ordensstande insbesondere.

Mit dem Worte Stand (status) bezeichnet man eine gewisse, der Natur eines Wesens angemessene und dabei bleibende Stellung. Es ist dem Menschen natürlich, daß der Kopf nach Oben, die Füße nach unten gerichtet sind, und die übrigen Organe in entsprechender Ordnung zwischen beiden sich befinden. Dieß ist aber nicht beim Sitzen oder Liegen des Menschen der Fall, sondern nur dann, wenn er aufrecht steht. Auch sagt man nicht, daß Einer stehe, wenn er sich von der Stelle bewegt, sondern nur dann, wenn er in Ruhe ist. Naturgemäße Ordnung und eine gewisse Unbeweglichkeit und Ruhe d. h. Beständigkeit der Verhältnisse werden daher die Hauptmomente des Standes seyn. Was also an dem Menschen rein äußerlich ist und leicht sich ändert, das rechnet man nicht zum Stande desselben. Darum besteht zwischen dem Reichen und dem Armen, zwischen dem Würdenträger und dem gemeinen Manne, als Solchen, kein Unterschied des Standes. Was zum Stande gehört, das berührt unmittelbar die Persönlichkeit des Menschen. So etwas aber ist die Freiheit und die Knechtschaft. Auf Beiden beruht somit zumal der Unterschied der Stände, sowohl in äußerer bürgerlicher, als innerer geistiger Beziehung.[2])

[1]) Das Oben Stehende ist Etwas von dem Wenigen, was in der Summa über die Mystik und Asceſe sich findet. In beide Disciplinen Gehöriges findet sich übrigens zerstreut in verschiedenen Büchern des heil. Thomas. Ueberdieß hat das mystische Element vorzüglich Berücksichtigung gefunden in der Erklärung zu den Schriften des Dionysius; die Asceſe aber namentlich in den kleinen Werken (opusculis). Dahin gehört z. B. das Schriftchen: „De perfectione vitae spiritualis“ (opusc. 18.), welches von dem heil. Thomas mit den Worten eingeleitet wird: Quoniam quidam perfectionis ignari de perfectionis statu vana quaedam dicere praesumserunt, propositum nostrae intentionis est, de perfectione tractare, quid sit esse perfectum, qualiter perfectio acquiratur, quis sit perfectionis status et quae competant assumentibus perfectionis statum. Vgl. 2. 2. q. 179—182.

[2]) Der Einfluß des Feudalwesens, welches damals, als der heil. Thomas schrieb, allgemein anerkannt war, ist hier unverkennbar, eben so wenig aber auch der Einfluß des Christen-

Der Stand der geistigen Freiheit und Knechtschaft (die Freiheit von der Sünde und die Unterordnung unter die Gerechtigkeit, sowie entgegen die Knechtschaft der Sünde, und die Losgerissenheit von der Gerechtigkeit) entsteht durch menschliches Thun. Da nun alle menschliche Thätigkeit Anfang, Mitte und Ende hat, so stellt sich in Bezug auf die geistige Freiheit und Knechtschaft ein dreifacher Unterschied heraus. Man unterscheidet in dieser doppelten Hinsicht den Stand der Beginnenden (incipientium), der Fortschreitenden (proficientium) und der bereits im Guten oder Bösen Vollendeten (perfectorum).

Während der Unterschied der Stände auf der verschiedenen Vollkommenheit der Menschen beruht: unterscheiden sich die Pflichten (officium von efficere) nach der formellen Verschiedenheit der Handlungen. Von denjenigen, welchen verschiedene Handlungen obliegen, sagt man, sie hätten verschiedene Pflichten zu erfüllen. In Einem und demselben Stande aber und in Bezug auf die Vollbringung Einer und derselben Pflicht, kann Einer höher stehen, als ein Anderer. Dadurch entsteht unter den Menschen der Unterschied des Ranges (gradus).

Die Verschiedenheit der Stände und Pflichten und des Ranges ist nothwendig. Die Kirche Gottes soll vollkommen seyn. In Gott zwar ist die Vollkommenheit einfach und einförmig; in dem Universum aber vielgestaltig und vielfach. Darum ergießt sich auch die Fülle der Gnade von dem Einen Haupte der Kirche, von Christus, auf die Glieder derselben in verschiedener Weise, auf daß der Leib der Kirche vollkommen seyn möge. Der Herr macht Einige zu Aposteln, Andere zu Propheten, Andere zu Evangelisten, Andere zu Hirten und Lehrern zur Vollendung der Heiligen. Ephes. IV. Werden Verschiedenen verschiedene Verrichtungen zugewiesen, so mag leicht und ohne

---

thums, nach dessen Lehre das Aeußere und Zufällige nur einen geringen und vorübergehenden, das Innere aber einen hohen und unvergänglichen Werth hat, welches die Wesen und Dinge insbesonders vom sittlichen Standpunkte ins Auge fassend, eigentlich nur zwei Klassen von Menschen kennt, da sonst die Menschennatur an sich in Allen dieselbe ist, nemlich Sklaven der Sünde, welche dieses durch ihre eigene Schuld geworden sind, und Freigelassene in Gott, welche durch die treue Mitwirkung mit Gottes Gnade die Freiheit der Kinder Gottes erlangt haben. Das Christenthum hat daher nicht nur das Loos der Leibeigenen erleichtert, sondern die Leibeigenschaft selbst im Laufe der Zeit aufgehoben, wodurch eben die christliche Weltanschauung sich wesentlich von der heidnischen unterscheidet. Aristoteles z. B. hat an der Sklaverei nichts auszusetzen und findet, indem er die verschiedenen Regierungsformen mit den Verhältnissen des häuslichen Lebens vergleicht, daß die tyrannische Regierungsform, welche er selbst als die schlechteste und einzig auf den Vortheil der Regierenden abzielende bezeichnet, zwischen Herren und Sklaven ganz am Platze und über allen Tadel erhaben sey. Eth. VIII. 12.

Störung für die Bedürfnisse des Ganzen gesorgt werden. So haben auch im menschlichen Leibe nicht alle Organe dieselben Functionen. Rom. XII. Durch solche Austheilung der Aemter, welchen der Unterschied des Ranges von selbst sich anschließt, wird dafür gesorgt, daß Alles in der Kirche in Ordnung und Harmonie und entsprechend der Würde derselben verlaufe, so daß die Menschen beim Anblicke derselben erstaunen, wie die Königin von Saba, als sie die Einrichtungen des Salomo sah und die von ihm eingeführte Ordnung des Dienstes. III Reg. X. Auch der Vorzug der Schönheit, des Schmuckes und der Zier gebührt der Kirche. In einem großen Hause gibt es nicht bloß hölzerne und irdene, sondern auch goldene und silberne Geschirre. Tim. II. Die Einheit der Kirche geht über jener Verschiedenheit nicht verloren, sondern hat ihr erhaltendes Princip in der Einheit des Glaubens und der Liebe und der gegenseitigen Dienstleistung. Ephes. IV. Wie die Natur zwar ihre Wirkungen mit dem möglich geringsten Aufwand von Kraft und Anstrengung zu Stande bringt, aber das unverschmelzbare Viele nicht in Eines zusammenschmelzt, nicht den ganzen Leib Auge oder Ohr seyn läßt: so scheiden sich auch in dem Leibe Christi die einzelnen Glieder aus nach der Verschiedenheit der Pflichten, des Standes und des Ranges. Wie aber die menschliche Seele alle Glieder des Leibes zusammenhält und den Frieden wahrend, auf die Eine Aufgabe des ganzen Organismus hinleitet: so wirkt und schafft auch der heil. Geist einigend und Eintracht und Friede stiftend in der Kirche Christi und läßt die Mannigfaltigkeit nicht in trennende Absonderung ausarten.

Vollkommen nennt man dasjenige, was den ihm gesetzten höchsten Zweck erreicht. Darin besteht die letzte Vollendung jedes Dings. Der Endzweck des menschlichen Geistes aber ist die Vereinigung mit Gott. Da nun die Liebe es ist, welche den menschlichen Geist mit Gott verbindet, denn wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott und Gott in ihm, I Joh. IV, so ist sie auch dasjenige, worin das christliche Leben sich vollendet, worin es seine Vollkommenheit erlangt, daher der Apostel uns ermahnt, vor Allem die Liebe zu haben, denn diese sey das Band der Vollkommenheit. Col. III. Wenn in den heil. Schriften andere Tugenden z. B. die Geduld, Jac. I, die Wahrheit, die Gerechtigkeit, der Glaube ad Ephes. c. ult. als vollkommen, und die Vollkommenheit gebend dargestellt werden: so ist da nur von einer mittelbaren Hinleitung des Menschen zur Vollkommenheit, nemlich eben doch wieder durch die Liebe, deren Verwirklichung durch jene Tugenden angebahnt und erleichtert wird, die Rede. Es kann auch Etwas relativ vollkommen seyn, ohne daß es dieses überhaupt und schlechthin ist. So ist das Thier bei vollendeter Organisation relativ, aber nicht schlechthin vollkommen. Menschen und Engel sind vollkommener, als das Thier. So

machen auch die übrigen Tugenden das christliche Leben allerdings relativ, aber nicht schlechthin vollkommen, was nur die Liebe Gottes allein zu bewirken vermag.

Zur Vollkommenheit fordert uns der Heiland auf, wenn er sagt, daß wir vollkommen seyn sollen, wie unser himmlischer Vater vollkommen ist. Matth. V. Aber wird es wohl möglich seyn, hienieden schon zur Vollkommenheit zu gelangen, da die göttliche Offenbarung selbst sagt, daß wir Alle vielfach uns vergehen, Jac. III, daß unsere Blicke nur auf unsere Unvollkommenheit treffen, Ps. CXXXVIII, daß jenseits erst das Vollkommene kommen werde. I Cor. XIII? Allein deßohngeachtet ist es möglich, hienieden schon, wenigstens bis zu einem gewissen Grade, zur Vollkommenheit zu gelangen. Das Vollkommene d. h. dasjenige, dem nichts fehlt, setzt eine gewisse Universalität voraus, somit die Vollkommenheit des christlichen Lebens, welche in der Liebe besteht, und eben darum eine gewisse Universalität der Liebe. Absolute Totalität derselben ist allerdings nicht möglich, denn dazu gehörte nicht nur Vollkommenheit der Liebe von Seite des Liebenden, sondern auch von Seite des Geliebten, so daß Gott in dem Grade geliebt würde, in welchem er liebenswürdig ist d. h. mit unendlicher Liebe, weil er auch unendlich liebenswürdig ist. So aber kann nur Gott selbst sich lieben, da ihm allein das Gute vollkommen und wesentlich inne wohnt. Auch auf Seite des Liebenden ist eine absolute Totalität der Liebe, die darin bestünde, daß der Affect immer wirklich (actuell) und zwar allen seinen Kräften nach auf Gott gerichtet wäre, nicht möglich. Erst jenseits wird dem Menschen Solches möglich werden. Dagegen gibt es auch eine Liebe Gottes, bei welcher zwar Gott nicht in dem Grade geliebt wird, in welchem er liebenswürdig, auch der Affect nicht immer wirklich auf Gott gerichtet ist, aber doch wenigstens Alles das ausgeschlossen wird, was der Regung der Liebe zu Gott widerstreitet. Solche Liebe und somit auch die darauf beruhende Vollkommenheit des Lebens, kann der Mensch hienieden schon haben, indem nemlich von dem Affecte Alles dasjenige ferne gehalten wird, was, wie die Todsünde, mit der Liebe in Widerspruch steht und dieselbe aufhebt, oder was derselben wenigstens störend oder hemmend in den Weg tritt, und indem der Affect, wenn auch nicht immer wirklich, so doch habituell, d. h. der Disposition des Gemüthes nach, auf Gott gerichtet ist.

Die christliche Vollkommenheit ist nicht etwa bloß ein angerathener, sondern ein gebotener Gegenstand. Denn sie besteht in der Liebe. Zur Liebe Gottes aber und des Nächsten sind wir durch das Gebot aller Gebote verpflichtet. Mt. XXII. Es läßt sich auch bei der Liebe nicht etwa ein Grad unterscheiden, bis zu welchem das Gebot reicht, so daß das höher Liegende nur angerathen wäre. Nicht auf den Zweck (und dieser ist die Liebe),

sondern nur auf die Mittel zum Zwecke ist ein beschränkendes Maß anwendbar. Die Räthe machen also die christliche Vollkommenheit nicht aus. Die freiwillige Armuth, die Enthaltung von der Ehe, von der Beschäftigung mit weltlichen Angelegenheiten ꝛc. sind nur Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit, nicht aber die christliche Vollkommenheit selbst. Der Jüngling im Evangelium, Mt. XIX, soll Christo in Liebe nachfolgen. Das ist der Zweck, das Ziel, die Vollkommenheit, die er erreichen soll. Die Armuth sollte für ihn das Mittel werden, ihn dahin zu führen, weßwegen der Heiland sagt: Wenn du vollkommen seyn willst, so gehe hin, verkaufe Alles und gib es den Armen. Darum ist auch das Streben nach Vollkommenheit Pflicht für alle Menschen, nicht etwa bloß für Einige. Die von Verschiedenen angewendeten Mittel alle anzuwenden mag für den Einzelnen nicht Pflicht seyn. Aber Niemand darf glauben, daß er auch der Verpflichtung, Gott zu lieben, worin eben die christliche Vollkommenheit besteht, überhoben sey.

Aus den oben angegebenen Gründen folgt, daß der Stand der Vollkommenheit (status perfectionis) nicht zusammenfällt mit der Vollkommenheit selbst. Denn es ist etwas Anderes, sich unter gewissen Feierlichkeiten zu dem verpflichten, was zur Vollkommenheit gehört, und etwas Anderes, wirklich vollkommen seyn. Es ereignet sich ja wohl, daß Manche zu dem sich verpflichten, was sie nicht halten, während Andere entgegen das thun, wozu sie sich nicht verbindlich gemacht haben. Da nun die christliche Vollkommenheit ihrem Wesen nach Liebe ist, so kann in dieser Beziehung nicht das Aeußere, sondern nur das Innere entscheidend seyn. Daher können Manche im Stande der Vollkommenheit seyn, ohne daß sie wirklich vollkommen sind, während Andere wirklich die Vollkommenheit erreicht haben, ohne im Stande der Vollkommenheit sich zu befinden. Gott sieht nicht auf das, was äußerlich erscheint, sondern auf das Herz. I Reg. XVI. Der Eintritt in den Stand der Vollkommenheit und das Ausharren in demselben beschließt nicht das Bekenntniß in sich, daß man die Vollkommenheit bereits erreicht habe, sondern nur dieses, daß man nach derselben, gleich dem heil. Paulus, Phil. III, fortwährend strebe. Im Stande der Vollkommenheit befinden sich übrigens speciell die Religiosen und die Bischöfe, von welchen jene durch ein Gelübde sich verbindlich machen, von der Welt und ihren Angelegenheiten sich ferne zu halten (wozu sie sonst nicht verpflichtet wären), um desto freier Gott dienen zu können, diese aber unter gewissen Feierlichkeiten die Pflicht der Seelsorge in einer Weise auf sich nehmen, daß sie bereit seyn müssen, ihr Leben für ihre Schafe zu geben. Joh. X. Die Priester aber und die Diakonen befinden sich nicht im Stande der Vollkommenheit. Der Ordo, welchen sie empfangen, befähigt

sie nur zur Vollbringung gewisser heiliger Handlungen, macht aber nicht zu dem verbindlich, was zum Stande der Vollkommenheit gehört, ausgenommen, daß in der abendländischen Kirche beim Empfang der heil. Weihe Enthaltsamkeit gelobt wird. Zur Seelsorge aber besteht keine bleibende Verbindlichkeit. Es kann Einer nicht nur geweiht werden, ehe er die Cura erhalten hat, sondern auch in der Folge wieder aus der Seelsorge treten, indem er mit Erlaubniß des Bischofs eine einfache Präbende, mit welcher die Seelsorge nicht verbunden ist, annimmt, oder, selbst ohne Erlaubniß des Bischofes, das Ordensleben wählt, während der Bischof nur aus gewissen Gründen und mit Einwilligung des Papstes, der allein in immerwährenden Gelübden dispensirt, die Seelsorge aufgeben darf. Nur dasjenige aber rechnet man zum Stande, was bleibend ist.

Der bischöfliche Stand ist vollkommener, als der des Religiosen, denn es ist erlaubt, vom letzteren zum ersteren überzugehen. Die Kirche gestattet aber nirgends einen Rückschritt in Bezug auf die Vollkommenheit. Von Dionysius werden die Bischöfe in dieser Hinsicht als thätig (perfectores), die Religiosen als leidend (perfecti) dargestellt. Das Thätige aber hat den Vorzug vor dem Leidenden. Dagegen ist der Stand der Religiosen vollkommener als der Stand der Priester und der übrigen Geistlichen, da jene ihr ganzes Leben Gott geweiht haben. Daher ist auch der Uebertritt aus dem weltpriesterlichen in den Ordensstand gestattet, als ein Uebergang vom minder Vollkommenen zum Vollkommneren. Ueben aber die Priester die Seelsorge, die Religiosen dagegen nicht, so kommt der größere Vorzug dem Stande des Priesters zu, da er ein schwierigeres Geschäft zu vollbringen hat.

Der Ordens-Stand[1]) ist ein Stand der Vollkommenheit, weil derjenige, welcher demselben sich widmet, sich und das Seinige ganz dem Dienste Gottes weiht, ja gleichsam zum Opfer bringt. Deßwegen wird ein Solcher von der Religion d. h. der Hingabe an Gott ein Religiose genannt.

Der Ordensmann läßt sich außer den sittlichen Strebungen, zu welchen

---

[1]) Daß der heil. Thomas in der theol. Summe andere Stände außer dem Ordensstande nicht eigens berücksichtiget, liegt zum Theil im Geiste der damaligen Zeit, zum Theil in dem Stande, welchem er selbst angehört. Gelegenheitlich sind aber hier auch die Pflichten anderer Stände besprochen. Ueberdies finden sich unter den Schriften des heil. Thomas Einige, deren Inhalt ganz der partikularen Ethik angehört. So werden z. B. in den vier Büchern „de regimine principum“ (opusc. 20) die Pflichten der Fürsten und Unterthanen abgehandelt, in dem Werkchen „de officio sacerdotis“ (opusc. 65) die Pflichten der Priester, im siebenten Buche der Schrift „de eruditione principum“ die Pflichten der Kriegsleute ꝛc.

alle Christen verbunden sind, noch Anderes angelegen seyn, wozu er sich in bestimmter Weise durch die Ordens-Profeß verpflichtet.

Dahin gehört die Armuth (paupertas). Diese entzieht den Religiosen dem störenden Einflusse des Irdischen, so daß er sich ganz Gott hingeben kann; denn so lange der Mensch noch irdische Güter hat, wird seine Seele leicht zur Liebe derselben hingezogen, daher die freiwillige Armuth als erste Grundlage der Vollkommenheit, weil der Liebe, sich darstellt.[1]) Geistige Gefahr erwächst nicht aus derselben, wenn sie eine freiwillige ist. Nur Schwachen könnte sie gefährlich werden. Darum wird sie auch nicht Allen als Pflicht aufgelegt. Auch der zeitliche Besitz bringt große Gefahr. I Tim. c. ult. Mt. XIII. Leibliche Noth aber fürchtet derjenige nicht, welcher auf die göttliche Vorsehung vertraut. Ohne Nutzen oder durch Verschwendung und Unmäßigkeit sich des zeitlichen Besitzes berauben, ist allerdings unvernünftig. Aber höheren Zwecken das Zeitliche zum Opfer bringen, ist vernünftig. Zeitliche Glückseligkeit mögen allerdings die irdischen Güter fördern, aber die Ruhe und Seligkeit des contemplativen Lebens beruht eben auf der Losreißung von denselben. Insbesondere ist die freiwillige Armuth ein Mittel zur höchsten Glückseligkeit, zu jenem Schatze, der im Himmel uns hinterlegt ist, zu gelangen. Mt. XIX. Reiche, die an ihren Reichthümern hängen, können gar nicht, Andere, die wenigstens vor Anhänglichkeit an dieselben sich frei zu halten wissen, nur schwer in die Seligkeit des Himmels eingehen. Mt. XIII. Zeitlicher Besitz setzt zwar in den Stand, die Noth und Leiden der Mitbrüder durch Almosen lindern zu können. Aber Größeres thut derjenige, welcher aus Liebe nicht eine von seiner Persönlichkeit verschiedene Sache (wegen derer er sich vielleicht nicht den geringsten Genuß zu versagen nöthig hat), sondern sich selbst zum Opfer bringt. Auch derjenige, welcher Almosen gibt, bringt sicherlich ein Opfer, indem er einen Theil seines Vermögens hingibt. Einen

---

[1]) Ueber den Zusammenhang, in welchem die evangelischen Räthe mit dem Stande der Vollkommenheit stehen, bemerkt der heil. Thomas contr. Gent. III. 130 im Allgemeinen: Quia summa perfectio humanae vitae in hoc consistit, quod mens hominis Deo vacet, ad hanc autem mentis vacationem praedicta tria maxime videntur disponere, convenienter ad perfectionis statum pertinere videntur, non quasi ipsae sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quaedam ad perfectionem, quae consistit in hoc, quod Deo vacetur ... Possunt etiam dici perfectionis effectus et signa. Cum enim mens vehementer amore et desiderio alicujus rei afficitur, consequens est, quod alia postponat. Ex hoc igitur, quod mens hominis amore et desiderio ferventer in divina fertur, in qua perfectionem constare manifestum est, consequitur, quod omnia, quae ipsum possunt retardare, quominus feratur in Deum, abjiciat, non solum rerum curam et uxoris et prolis affectum, sed etiam sui ipsius. Wer die kostbare Perle gefunden hat, der gibt Alles hin, um sie an sich zu bringen. Mth. XIII.

Theil aber behält er doch für sich zurück. Derjenige dagegen, welcher freiwillige Armuth übt, gibt Alles hin, indem er von Allem sich lossagt. Sein Opfer ist also gleichsam ein Brandopfer, wobei nichts zurückbehalten oder zurückgenommen wird. Die Behauptung des Vigilantius, daß die Armuth keinen Vorzug habe vor dem Reichthum, ist von der Kirche verworfen worden. [1])

Der geschlechtliche Verkehr hindert den Menschen, sich ganz Gott hinzugeben, denn die heftige Lust, die damit verbunden ist, steigert, oft genossen, die Begierlichkeit, welche hinwiederum die Seele abhält, einzig sich Gott zu weihen. Ueberdieß bringt die geschlechtliche Verbindung viel Sorge um Weib und Kind und um irdische Güter, die zum zeitlichen Fortkommen derselben erforderlich sind. Durch Alles dieses leidet die Sorge um das, was des Herrn ist. I Cor. VII. Darum gehört die stete Enthaltsamkeit (continentia perpetua) gleichfalls zum Stande der Vollkommenheit. Die Lehre des Jovinian, welcher die Ehe mit der Virginität auf gleiche Linie stellte, ist verdammt worden. Zwar hat Christus auch Verehelichte, wie z. B. den heil. Petrus, unter die Zahl der Apostel, somit in den

[1]) Mit wahrhaft evangelischer Freiheit spricht sich über die freiwillige Armuth der heil. Thomas, contr. Gent. III. 133, aus. Sein Ideengang ist ohngefähr folgender: Das, was als Mittel zum Zwecke dient, ist in Bezug auf seinen sittlichen Werth abhängig vom Zwecke. Die sittliche Perfection aber ist für den Menschen Zweck, der Besitz zeitlicher Güter Mittel. Dieser ist somit nur insoferne und so lange gut, als er die sittliche Perfektion des Menschen fördert. Daher ist der zeitliche Besitz für Einige, die davon zur Förderung der Tugend Gebrauch machen, gut, für Andere dagegen wegen der zu großen Sorglichkeit und maßlosen Hingabe an denselben, oder wegen des daraus entstehenden Stolzes, verderblich. Derjenige, welcher dem activen Leben sich widmet, bedarf des zeitlichen Besitzes für sich und Andere; derjenige dagegen, welcher des contemplativen Lebens sich befleißt, hat nur sehr wenige Bedürfnisse. Zeitlicher Ueberfluß würde ihn daher nur durch die von demselben untrennbare Sorge und Zerstreuung von der Betrachtung der göttlichen Dinge abziehen. Die Unterstützung der Dürftigen, welche allerdings nur dem Besitzenden möglich ist, wird aufgewogen durch das größere Gut der freien, ungetheilten Hingabe an das Göttliche. Indessen kann immerhin die Armuth für Manche höchst gefährlich seyn, wenn etwa die Sorge um das Irdische gegen viel schlimmere Strebungen ausgetauscht wird. Darum ist aber auch nicht die Armuth in dem Grade gut, in welchem sie groß ist, sondern einzig in dem Grade, in welchem sie von den Hindernissen befreit, welche der Hingabe an die geistigen Dinge in dem Wege stehen. — Wer eine gründliche Widerlegung der Einwendungen lesen will, welche möglicher Weise gegen die sittliche Zulässigkeit der freiwilligen Armuth überhaupt und gegen die besonderen Arten derselben insbesondere vorgebracht werden können, der lese die Objectionen l. c. c. 131. 132. und die Lösung der angeführten Schwierigkeiten c. 134. 135. Wir heben nichts davon aus, da unsere Zeit ob des Uebermaßes der unfreiwilligen Armuth weniger als je geneigt seyn dürfte, die freiwillige zu bekämpfen, zumal, wenn sie sich in keiner Weise von dieser letztern Species des Pauperismus belästigt fühlt.

Stand der Vollkommenheit aufgenommen. Allein die Tugend der vollkommenen Enthaltsamkeit ist erst durch Christus in die Welt gekommen, Mt. XIX, mochte also vor ihm nicht so leicht geübt werden. Die Verehelichten hätten auch ohne Ungerechtigkeit nicht ihre Frauen verlassen können. Ueberdieß wollte der Heiland den Verehlichten die Hoffnung, zur Vollkommenheit gelangen zu können, nicht nehmen. Den Johannes aber hielt er von der Ehe zurück. Die Väter des Alterthums, wie z. B. Abraham, hatten in sich eine solche sittliche Kraft, daß sie auch trotz des Hindernisses der Ehe die Vollkommenheit zu erreichen vermochten, was nicht bei Allen der Fall seyn dürfte. Hätten sie aber zu einer Zeit gelebt, in der die Enthaltsamkeit empfohlen worden, so würden sie derselben mit großem Eifer sich beflissen haben.

Die christliche Vollkommenheit besteht vorzugsweise in der Nachahmung Christi. Wenn du vollkommen seyn willst, sagt der Heiland zum Jüngling im Evangelium, so folge mir nach. Mt. X. An Christus aber wird insbesondere der Gehorsam empfohlen. Es heißt von ihm, daß er gehorsam geworden bis zum Tode. Phil. II. Gehorsam macht auch die Leitung nothwendig, welcher derjenige sich unterziehen muß, der nach Vollkommenheit strebt. Auch der Gehorsam (obedientia) gehört somit zum Stande der Vollkommenheit. Alle ohne Ausnahme sind zwar ihren geistlichen Vorgesetzten Gehorsam schuldig, aber nur in Bezug auf das Nothwendige. Die Religiosen aber sind ihren Obern auch in Bezug auf dasjenige in Gehorsam unterthan, was zu den Werken der Uebergebühr gerechnet wird, überhaupt in Bezug auf Alles, was mit der Liebe im Zusammenhang steht, so daß also ihr Gehorsam ein universeller ist, während die Unterordnung der Weltleute, die nicht in Allem sich unterwerfen, nur eine beschränkte ist. So wesentlich gehört der Gehorsam zum Stande der Vollkommenheit, daß nicht nur diejenigen, welche noch der Anleitung zum vollkommenen Leben bedürfen, sondern auch die bereits schon Vollkommenen denselben mit Gewissenhaftigkeit üben zu müssen glauben. Allerdings gefällt Gott mehr das Freiwillige, als das aus Noth Vollbrachte. II Cor. IX. Aber der Gehorsam des Religiosen ist eben ein freiwilliger. Sollte er auch das, was befohlen wird, als solches nicht wollen, so will er doch immerhin gehorchen. Und eben darum, weil er der Nothwendigkeit, Etwas zu thun, was ihm an sich nicht gefällt, durch das Gelübde des Gehorsams wegen Gott sich unterwirft, eben darum sind auch selbst die geringeren guten Werke desselben Gott wohlgefälliger. Der Mensch kann ja Gott zu Lieb nicht mehr thun, als daß er wegen Gott seinen eigenen Willen einem fremden Willen unterordnet.

Zum Wesen des Ordensstandes, welcher ein Stand der Vollkommenheit ist, gehören also diese drei Dinge: Die freiwillige Armuth, die stete Keuschheit

und der freiwillige Gehorsam. Gegen Gott aber macht man sich durch Gelübde verbindlich. Darum legt der Religiose, wenn er in den Stand der Vollkommenheit eintritt, das Gelübde der Armuth, das Gelübde der Keuschheit und das Gelübde des Gehorsams ab. Er bindet dadurch seinen Willen, um nicht etwa versucht zu werden, daß er noch einmal zurückblicke, nachdem er die Hand bereits an den Pflug gelegt, und so etwa als untauglich zum Reiche Gottes befunden werde. Luc. IX. Der Religiose will sein ganzes Leben Gott zum Opfer bringen. Dieß ist aber actuell nicht möglich, weil dasselbe in seiner Totalität nicht in einem Augenblicke, sondern in einer gewissen Aufeinanderfolge der Zeitmomente gelebt wird. Daher kann der Mensch sein ganzes Leben nicht anders Gott weihen, als durch Uebernahme einer aus einem Gott gemachten Versprechen hervorgehenden Verbindlichkeit. Das Gelübde der Armuth, der Keuschheit, des Gehorsams schneidet die Hindernisse ab, welche der Vollkommenheit, weil den Affect von Gott abziehend, sich hemmend in den Weg stellen, nemlich die Begierde nach zeitlichem Besitz, nach Lust, besonders nach der aus dem geschlechtlichen Verkehre entspringenden, und die Unordnung des Willens; dieses dreifache Gelübde schafft dem Gelobenden Ruhe von zeitlichen Sorgen, von der Sorge für Weib und Kind, von der Sorge, wie er etwa seine Lebens- und Handlungsweise einzurichten und zu ordnen habe; dieses dreifache Gelübde legt den ganzen Menschen auf den Opferaltar, durch die Armuth seinen irdischen Besitz, durch die Keuschheit seinen Leib, durch den Gehorsam seine Seele, insbesondere jene Kraft, welche auf alle Kräfte und Fähigkeiten des Menschen bestimmend wirkt, nemlich den Willen. Alle sonstigen Uebungen des Religiosen lassen sich auf jene drei Gelübde zurückführen, die Arbeit, das Erbetteln des Unterhaltes, die Nachtwachen, das Fasten, die geistliche Lesung, das Gebet, der Krankenbesuch ꝛc. Die Königin unter ihnen aber ist das Gelübde des Gehorsams, denn dieses bezieht sich nicht nur auf das Höchste im Menschen, auf seinen eigenen Willen, sondern begreift unter sich auch die übrigen Gelübde. Dieses Gelübde ist überdieß das dem Ordensstande allein eigenthümliche. Das Gelübde der Armuth und der Keuschheit können auch Weltleute ablegen und beobachten. Der Ordensmann aber stellt sich in besonderer Weise unter den Gehorsam gegen die geistlichen Vorgesetzten. Dadurch gibt er allen seinen guten Handlungen einen höheren Werth, denn was aus Gehorsam geschieht, das ist Gott angenehmer, als das, was der Mensch nur aus sich selbst thut.

Es ist den Ordensleuten erlaubt, von Almosen zu leben. Sie leben thatsächlich davon, wenn sie von dem ihren Unterhalt nehmen, was die großmüthige Freigebigkeit der Fürsten oder anderer Gläubigen den Klöstern oder Kirchen zugewendet hat. Niemand wird dieß für unerlaubt halten,

der glaubt, daß man, auch ohne Arbeit, von dem leben dürfe, was sein ist.[1]) Wenn daher den Ordensleuten unbewegliches Gut geschenkt wird, so muß es ihnen in gleicher Weise unverwehrt seyn, davon zu leben, denn es wäre thöricht zu behaupten, daß Jemand größere Besitzungen, nicht aber Lebensmittel oder kleinere Gaben in Geld annehmen dürfe. Indessen werden solche Wohlthaten den Religiosen wohl zu dem Ende gespendet, daß sie desto ungehinderter religiöse Acte, deren die Geber theilhaftig werden wollen, üben können. Würden sie daher von diesen ablassen, so könnten sie, weil dieß wider die Absicht der Geber wäre, von solchen Geschenken nicht fürder Gebrauch machen. Die Religiosen haben aber unter gewissen Voraussetzungen sogar auch Ansprüche auf Almosen, nemlich, wenn sie in Noth sind, weil sie etwa wegen körperlicher Schwäche oder Krankheit sich ihren Unterhalt gar nicht, oder weil sie sich denselben wenigstens nicht zureichend erwerben können, oder ihrer ganzen Erziehung nach nicht für die körperliche Arbeit geeignet sind. Die Noth macht Alles gemein. Sie haben überdieß wohl auch Ansprüche auf milde Gaben zur Sustentation des Lebens wegen ihrer Leistungen, wenn sie nemlich zum Besten der Gläubigen das Wort Gottes verkündigen, dem Dienste des Altares oder dem Studium der heil. Schriften obliegen oder ihren zeitlichen Besitz dem Kloster zubringen. I Cor. IX. Um dem Müßiggang oder einem nutzlosen Leben sich hingeben zu können, dürfen Religiose freilich kein Almosen ansprechen. Dasselbe wäre der Fall, wenn das ihnen Zugedachte zum Unterhalte der Armen durchaus nothwendig wäre.

---

[1]) Der Gemeinbesitz, welchen die Religiosen haben, läuft, nach der Anschauungsweise des heil. Thomas, der Vollkommenheit, nach welcher dieselben streben sollen, nicht entgegen, da die Armuth nicht Zweck, sondern Mittel zum Zwecke ist, insoferne sie nemlich die Hindernisse der Liebe beseitigt, nemlich die Sorge um den zeitlichen Besitz, die Liebe zu demselben und den Stolz und Hochmuth, welchen der Reichthum leicht erzeugen kann. Die letzten beiden Hindernisse der Vollkommenheit stellen sich nicht gerade nothwendig und nur bei Ueberfluß des zeitlichen Besitzes ein. Was die Sorge um das Zeitliche anbelangt, so ist dieselbe zwar mit dem Besitze irdischer Güter nothwendig verbunden, kann jedoch bei mäßigem Besitz leicht innerhalb der Schranken der Mäßigung sich halten. Ueberdieß ruht die Sorge um gemeinschaftliches Eigenthum nicht in der dem Menschen so gefährlichen Selbstliebe, sondern in der Liebe zum Nächsten, steht somit mit der christlichen Vollkommenheit, statt ihr entgegen zu seyn, in nächster Beziehung. Das Maß des zeitlichen Besitzes, meint der Heilige, habe sich insbesondere nach dem nächsten Zwecke eines Ordens zu richten. Weniger bedürften diejenigen, welche ganz dem beschaulichen Leben sich hingeben, mehr die, welche dem activen Leben sich widmen. Für diejenigen, welche beide Lebensweisen mit einander zu verbinden suchen, ist es am geeignetsten, wenn sie von Zeit zu Zeit mäßige Gaben empfangen, die sie für den Augenblick des Bedürfnisses aufbewahren mögen. 2. 2. p. 188. a. 7.

Dann dürften sie nicht nur nichts annehmen, sondern müßten vielmehr selbst von dem, was sie etwa haben, den Armen mittheilen. Würden aber Ordensleute sogar darauf ausgehen, durch die Gaben der Gläubigen reich werden zu wollen, so würden sie sich allen den großen Gefahren aussetzen, welche in dem Reichthum liegen. Sind aber solche Umstände nicht vorhanden, so muß man bei ihnen die Annahme von Almosen gewähren lassen. Geben ist zwar seliger, als Nehmen. Alles aber für Christus hingeben und dafür Weniges zur Nothdurft des Lebens entgegen nehmen, ist besser, als nur Einiges von seiner Habe den Armen spenden. Aergern sich etwa Einige darüber, so ist das Aergerniß, wenn die Annahme von Gaben auf dem Grunde der Nothdurft oder des offenbaren Nutzens beruht, ein boshaftes, pharisäisches Aergerniß, daher nicht weiter zu beachten. Mt. XV. Wäre dagegen der Nutzen oder die Noth nicht evident und könnten sofort durch die Annahme von Geschenken der Gläubigen auch die Schwachen geärgert werden, so müßte, zur Vermeidung des Aergernisses, davon Umgang genommen werden. So hat auch der heil. Apostel Paulus gehandelt. II Cor. XI. I Cor. IX.

Die Religiosen dürfen auch *Almosen verlangen, sie dürfen betteln*. Der Heiland, welcher ihr Muster und Vorbild ist, war arm und dürftig, Ps. XXXIX, LXX, und hat darum, wie der heil. Hieronymus in einem seiner Briefe sagt, um Almosen angesprochen. Der Act des Bettelns ist mit einer gewissen Selbsterniedrigung verbunden. Er kann also aus Demuth, als wirksames Mittel gegen den Stolz, auch zur Buße geübt werden. Es kann demselben überdieß ein wirkliches Bedürfniß, dringende Noth zu Grunde liegen. Es können auch zu einem gemeinnützigen Zwecke milde Gaben verlangt werden. In allen diesen Fällen ist das Betteln nicht unerlaubt. Zwar verbietet das bürgerliche Gesetz, Almosen zu heischen. Aber dieß Verbot kann nur gegen diejenigen gerichtet seyn, die dieß ohne Nutzen und Noth thun. Man schämt sich wohl auch des Bettelns. Schande ist aber in der That der Bettel nur dann, wenn irgend eine Schuld von Seite des Bettlers vorhanden ist. So ist es allerdings unerlaubt, zu betteln, wenn etwa Hang zu Müßigang oder gar Habsucht dazu treibt. Auch soll alles Unanständige dabei vermieden werden, denn jede Tugend ist mit Discretion zu üben.

Zwar treffen alle Orden in dem Streben ihrer Mitglieder zusammen, sich ganz der Liebe, ganz dem Dienste Gottes zu weihen; zwar finden sich bei allen Orden die drei Gelübde, welche das Wesen des Ordensstandes ausmachen. Aber die Liebe, in welcher die christliche Vollkommenheit besteht, hat verschiedene Acte. Auch gibt es mannigfaltige Arten der Uebungen, welche den Menschen zur Vollkommenheit hinzuführen geeignet sind. Die

Braut des Herrn, die Kirche, erscheint daher, wie überhaupt, so auch in Bezug auf die religiösen Orden in buntem Schmucke. Ps. XLIV. Diese Mannigfaltigkeit der religiösen Orden würde zuletzt allerdings eine heillose Verwirrung zur Folge haben, wenn ohne vorhandenes Bedürfniß und ohne irgend eine Aussicht auf Nutzen verschiedene Orden dasselbe und zwar als ein durch die nemlichen Mittel zu erreichendes Ziel sich vorsetzen würden. Darum hat das Oberhaupt der Kirche die Errichtung neuer Orden in seine Hände genommen. Ist aber jenes Mißverhältniß nicht vorhanden, so kann eine Verschiedenheit in dieser Hinsicht nicht verwerflich seyn. Darum mögen immerhin einige Orden vorherrschend des thätigen Lebens, d. i. der Nächstenliebe, der Beherbergung der Fremden, der Erlösung der Gefangenen, des Besuches und der Pflege der Kranken u. dgl., andere entgegen des beschaulichen, unmittelbar Gott in Liebe zugewendeten Lebens sich befleißen. Selbst den Krieg, so sehr die Kirche sonst denselben verabscheut, können Orden sich zum nächsten Zwecke setzen, wenn derselbe nicht in weltlicher Absicht, sondern um der Religion, oder um des allgemeinen Besten willen, oder zur Vertheidigung der Armen und Unterdrückten geführt wird, Ps. LXXXI, wenn es also ein Kampf ist, wie ihn die Maccabäer wider die Tyrannen und Feinde ihres Volkes und ihrer Religion gekämpft haben. Die für die Verkündigung des Wortes Gottes und für Aufnahme von Beichten gestifteten Orden haben die Sorge für die edelsten, nemlich die geistigen Güter der Menschheit auf sich genommen. Wissenschaftliches Streben, wenn es nicht etwa aus der religiösen Sphäre ganz hinausgeht, ist förderlich ebensowohl für das active, als für das beschauliche Leben, indem es das Mißverständniß und die Unwissenheit von dem denkenden Geiste ferne hält und selbst als ein Mittel gegen sittliche Verirrung sich ausweist, dagegen den Verstand erleuchtet und den Willen zum Guten anregt. Zwar blüht die Wissenschaft auch ohne Liebe auf, aber Wissenschaft mit Liebe erbaut. Auch die Pflege der Wissenschaft mögen daher immerhin religiöse Orden zum Zwecke sich wählen. Obenan stehen übrigens die Orden, welche das beschauliche Leben mit dem thätigen verbinden, an zweiter Stelle reihen sich die contemplativen, an dritter diejenigen ein, deren Wirksamkeit insbesondere nach Außen gerichtet ist. [1])

[1]) Vgl. mit dem Oben Gesagten das insbesondere auch für unsere Zeit nicht unwichtige Schriftchen des heil. Thomas: „Opus contra pestiferam doctrinam retrahentium homines a religionis ingressu.“ (opusc. 17.), so wie das auf höheren Auftrag ausgearbeitete Werkchen: „Contra impugnantes Dei cultum et religionem.“ (opusc. 19). Wir müssen uns damit begnügen, diese beiden Schriften hier angezeigt zu haben, empfehlen deren Lectüre aber Allen denjenigen, welche über das Klosterwesen gründliche

Von den Sakramenten.

Von den Sakramenten im Allgemeinen.

Das Sakrament ist ein Zeichen von einer heiligen Sache, insoferne diese (nicht etwa bloß die Heiligung bedeutet, sondern wirklich) den Menschen heiliget. Dasselbe steht in Beziehung zu dem Grunde unserer Heiligung, nemlich dem Leiden Christi, zur Form derselben, welche in der Gnade und Tugend besteht, sowie zu deren höchstem Zweck, nemlich zu dem ewigen Leben. Das Sakrament erinnert also an das, was geschehen ist, weist auf das hin, was in uns geschieht, und verkündet und verbürgt, was kommen soll, in solcher Weise Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassend.

Da dem Menschen die Kenntniß des Geistigen durch das Sinnliche sich vermittelt, so ist es eine in der menschlichen Natur gegründete Forderung, daß beim Sakramente, welches ein Zeichen des Geistigen, Uebersinnlichen ist, ein sinnliches Element sich finde. Dieses sinnliche Element muß in sich bestimmt seyn, um ein bestimmter Ausdruck dessen seyn zu können, was es dem Menschen versinnlichen soll. Diese Bestimmung kann nicht von dem Menschen, sondern nur von demjenigen ausgehen, welcher die Quelle der Heiligung des Menschen ist, von Gott. Dieser hat auch wirklich die sinnlichen Elemente, welche zu den Sakramenten gehören, bestimmt, und hat dazu, um den Weg zum Heile nicht zu verengen, Dinge gewählt, die entweder überall sich vorfinden, oder die man wenigstens mit leichter Mühe sich verschaffen kann. Es ist Pflicht, an diese göttlichen Bestimmungen sich zu halten, da im entgegengesetzten Falle der Mensch die Gott allein zustehende Macht, die Menschheit zu heiligen, in seine eigene Hände zu nehmen, freventlich versuchen würde.

Aufschlüsse sich verschaffen und die Einwendungen, welche gegen das Mönchthum überhaupt und gegen die Lebensweise der Mendicanten insbesondere vorgebracht zu werden pflegen, erschöpfend gewürdigt sehen wollen. Manches, was darin vorkömmt, berührt zwar unsere Zeit nicht mehr, das Wesentliche aber bleibt und gilt für alle Zeiten. Vgl. 2. 2. q. 183—189.

Der heil. Paulus sagt, Christus habe die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, um sie zu heiligen, indem er sie reinigte durch das Bad des Wassers im Worte des Lebens. Ephes. V. Zum Sakramente gehört also auch das Wort. Die Quelle der aus dem Sakramente stammenden Heiligung ist ja das fleischgewordene Wort. Wie dieses mit dem sinnlichen Fleische sich geeint hat, so kömmt auch beim Sakramente zum sinnlichen Elemente das Wort hinzu. Bei dem Menschen aber, der durch das Sakrament geheiliget werden soll, trifft das sinnliche Element den Leib, das Wort aber den Geist, welcher glaubt. Ueberdies steht unter allen Zeichen das Wort oben an. Durch dieses wird die Bedeutung des an sich vieldeutigen sinnlichen Elementes bestimmt. Darum müssen aber auch die bei Ausspendung der Sakramente gebrauchten Worte in sich selbst bestimmt seyn. Und dieß ist wirklich der Fall. Mth. XXVI. XXVIII. Es ist daher Pflicht, an diese Worte sich zu halten. Derjenige, welcher sich eine Hinzusetzung oder eine Hinweglassung oder eine Aenderung erlaubte, wodurch der Sinn derselben ein anderer würde, der würde das Sakrament selbst ungiltig machen. Derjenige aber, welcher solches sich erlaubte, jedoch unbeschadet des Sinnes, der sündigte wenigstens entweder aus Nachlässigkeit oder Verachtung. Der in die Ohren tönende Laut der Worte übrigens mag in verschiedenen Sprachen verschieden klingen, der Sinn der Worte, an welchen sich der Glaube hält, kann deßohngeachtet derselbe seyn.[1])

Die Nothwendigkeit der Sakramente gründet sowohl in der Natur des Menschen, der durch das Sinnliche zum Uebersinnlichen sich erhebt, als auch in dem gegenwärtigen Zustande desselben. Sündigend nemlich hat der Mensch durch Verirrung seines Gefühles dem Sinnlichen sich untergeordnet. Von wannen aber die Krankheit gekommen ist, eben daher muß auch das Heilmittel genommen werden. Der dem Sinnlichen hingegebene Mensch würde auch das Geistige in rein geistiger Mittheilung zu erfassen nicht im Stande seyn. Die Sakramente sind es überdies, durch welche die zum Heile so

---

[1]) In dem Werkchen: „De articulis fidei et sacramentis ecclesiae“ (opusc. 5.) wird der Begriff von Sakrament in Kürze so angegeben: Sacramentum est sacrum signum, vel sacrae rei signum.... Sacramenta novae legis continent et conferunt gratiam. In eis enim virtus Christi sub tegumento rerum visibilium secretius operatur salutem, ut dicit Aug. Et ideo sacramentum novae legis est invisibilis gratiae visibilis forma, ut ejus similitudinem gerat et causa existat. Wenn daher die Häresie behauptet, die Sakramente seyen Zeichen der unsichtbaren Gnade, so wäre daran nichts auszusetzen, wenn sie nur diese Behauptung nicht ausschließlich nähme. Die Sakramente sind allerdings Zeichen der göttlichen Gnade, aber außerdem sind sie auch noch Etwas, was eben die Irrlehre ausschließt, nemlich sie sind die Gnade ursächlich vermittelnde Zeichen.

nothwendige Vereinigung der Menschen zu Einer, der wahren Religion nemlich, sich verwirklichet. Dazu kömmt, daß die Thätigkeit des Menschen vorzugsweise dem sinnlichen Gebiete angehört und nicht wohl demselben ganz enthoben werden kann, weßwegen eine sinnlich-geistige Thätigkeit, wie sie bei dem Empfange des Sakramentes sich findet, als höchst angemessen zu betrachten ist. Nicht überflüssig aber ist sicherlich dasjenige, was auf den Menschen belehrend wirkt, was die Tugend der Demuth und eine heilsame Wirksamkeit anbahnt. Im Zustande der Unschuld hatte der Mensch allerdings der Sakramente nicht bedurft. So lange die Natur dem Geiste und der Geist Gott unterworfen war, hatte der Mensch nicht nothwendig, durch das Niedere zum Höheren emporgehoben zu werden, er bedurfte der Sakramente weder als eines Heilmittels wider die Sünde, noch als eines Mittels zu seiner geistigen Vervollkommnung. Die Sünde aber hat diese Nothwendigkeit herbeigeführt. [1])

Die Sakramente bedeuten nicht nur, sondern sie bewirken auch die göttliche Gnade, eine durch Theilnahme erlangte Aehnlichkeit mit dem göttlichen Wesen. II. Petr. I. Gott ist allerdings die bewirkende erste Ursache der Gnade, die Sakramente jedoch wirken sie in Weise eines instrumentalen Grundes. Sie sind also keine bloßen Zeichen, sondern eine Ursache, wenn auch eine secundäre, der göttlichen Gnade. Alle ihre Kraft aber haben die-

---

[1]) Cf. contr. Gent. IV. 56. An dieser Stelle scheinen uns folgende Gedanken des heil. Thomas bemerkenswerth zu seyn: Die Sakramente sind Mittel, durch welche den Menschen die Wohlthat des Leidens Jesu Christi zugewendet werden soll. Das Mittel und Werkzeug aber muß der höchsten Ursache angemessen seyn. Die höchste universelle Ursache des Heiles nun ist das Fleisch gewordene Wort. Mit diesem müssen daher die Zwischenursachen, durch welche die Kraft der universellen Ursache zu den Menschen gelangt, Aehnlichkeit haben, d. h. es muß in ihnen die göttliche Kraft zwar unsichtbar, aber doch unter sichtbaren Zeichen wirksam seyn. — Der Mensch ist durch maßlose Hingabe an das Sichtbare in die Sünde gefallen. Damit er nun nicht (wie dieß bei einigen Irrlehrern wirklich der Fall gewesen) auf den Gedanken kommen möge, als sey das Sichtbare, Sinnliche an sich schon böse und werde es nicht erst durch den davon gemachten ungeordneten Gebrauch: hat Gott dem Menschen in dem Sinnlichen selbst Mittel zur Erlangung des Heiles angeboten. — Im Uebrigen tritt auch hier wieder die Bedeutung der von Thomas öfter (Cf. S. 94. Anm. 2) hervorgehobenen Wahrheit zu Tage, daß die Natur zum Wesen des Menschen gehöre. Bei Aristoteles finden sich in dieser Beziehung Aeußerungen, welche leicht mißverstanden werden könnten. So sagt er z. B. Eth. IX. 8, wie man in einem Staate den herrschenden Theil für den eigentlichen Staat halte, so sey es auch bei dem Menschen. Das Herrschende im Menschen sey die Vernunft, weßwegen die Menschen, wenn sie von Einem sagen, er sey seiner mächtig oder nicht, damit ausdrücken wollen, daß die Vernunft in ihm herrsche oder nicht. Er folgert daraus, daß die Vernunft der eigentliche Mensch, dessen wahres (und ganzes?) Ich sey.

selben aus dem Leiden Christi, der in Weise des Verdienstes und der Genugthuung unsere Befreiung von der Sünde und unsere Heiligung gewirkt hat, wozu eben die sakramentale Gnade angeordnet ist. Außerdem, daß durch die Sakramente dem Menschen Gnade (das Weihezeichen der ewigen Verherrlichung, Apoc. VII.) mitgetheilt wird, drückt sich auch dem Empfänger derselben noch ein anderes, bleibendes Zeichen, ein Charakter auf, daher der Apostel sagt, Gott habe uns gesalbt und uns bezeichnet und uns das Pfand des heil. Geistes in unsere Herzen gegeben. II. Cor. I. 21. 22. Wie somit der Kriegsmann durch ein Zeichen zum Dienste der Waffen, so wird der Christ durch den sakramentalen Charakter zum göttlichen Dienste geweiht. Er erhält hiemit eine geistliche Macht, Göttliches zu empfangen und Andern mitzutheilen. Er nimmt Antheil an dem Priesterthum Christi (von welchem der ganze religiöse Cult der christlichen Religion sich ableitet), weßwegen auch jener Charakter unzerstörbar, wie Christi Priesterthum, unvergänglich ist. Ps. CIX. 4. Geistig, nicht leiblich, ist jenes Zeichen. Nicht zwar dem Wesen (das zum Seyn geordnet ist), aber doch den Potenzen der Seele drückt es sich auf, denen das Handeln zukömmt. Thätigkeit aber fordert eben der göttliche Dienst, zu welchem der sakramentale Charakter die Weihe gibt. Da diese Thätigkeit, dieses Geben und Empfangen des Göttlichen, insbesondere in der Priesterweihe, welche die Macht gibt, Andern die Sakramente zu spenden, und in der Taufe und Firmung, welche die Befähigung zum Empfang der übrigen Sakramente mittheilen, hervortritt, so sind es diese drei Sakramente, welche der Seele des Empfängers ein unauslöschliches Zeichen, einen bleibenden Charakter aufdrücken.

Gott allein ist es, der die innere Wirkung des Sakramentes hervorbringt. Nur er vermag in die menschliche Seele einzudringen. Nichts aber wirkt unmittelbar, außer da, wo es ist. Nur von Gott kann die Gnade des Sakramentes kommen, sowie das bleibende Zeichen, welches einige Sakramente mittheilen. Ist aber auch Gott die letzte Ursache dessen, was durch das Sakrament im Menschen gewirkt wird, so ist doch die Dienstleistung des Menschen gleichfalls dabei wirksam, jedoch in steter Abhängigkeit von Gott, als der letzten Ursache der innerlichen Wirkungen der Sakramente. Die Diener der Kirche können also nur läuternd und reinigend auf die christliche Gemeinde wirken, indem sie die Unreinen ausstoßen oder durch heilsame Ermahnungen zum Empfang der Sakramente vorbereiten. Sie können eine Leuchte seyn für die Gläubigen, nicht durch Eingießung der Gnade, sondern durch Ausspendung der Sakramente der Gnade. Sie mögen in ihrem oder in der Kirche Namen bei Verwaltung der Sakramente Gebete zum Himmel senden, die Kraft der Sakramente ist doch nur aus dem Leiden Christi. Daher vermag ein Besserer in dem Sakramente keine

höhere Gnade den Gläubigen zu spenden, als der minder Gute. Höchstens nur irgend eine Zugabe kann er vermitteln, aber auch diese ist nicht von ihm, sondern von Gott, der sein Flehen erhört. Eben darum aber, weil die ganze Kraft und die innere Wirkung der Sakramente aus Gott ist, kann auch die Einsetzung derselben nur ihm allein zustehen.

Gute und Böse können die Sakramente verwalten. Denn die Ausspender der Sakramente sind nur Werkzeuge in der Hand Gottes. Das Werkzeug aber wirkt nicht in eigener, sondern in der Kraft dessen, der es gebraucht. Von der Kraft und Form des Werkzeuges ist daher die Kraft des Sakramentes nicht abhängig. So kann auch ein kranker Arzt Heilung bringen, eine silberne und bleierne Röhre Wasser zuführen. Es widerspricht also hier nicht, wenn der Unreine Reinigung, der von Gnade Entblößte Gnade vermittelt, der, welcher nicht hat, gibt. Denn es handelt sich bei den Sakramenten nicht um Verähnlichung mit dem Diener des Sakramentes, sondern um Gleichgestaltung mit Christus, der den Spender desselben in seine Dienste genommen hat. Es mag dieser, weil die Liebe nicht in ihm ist, ein todtes Glied am Leibe Christi seyn. Christus aber wirkt nicht bloß durch die lebendigen Glieder, sondern auch durch todte Werkzeuge, wie der Künstler nicht nur durch seine Hand, sondern auch durch Meißel und Säge sein Kunstwerk schafft. Etwas zum Sakramente wesentlich Nothwendiges fehlt nicht, wenn der secundäre Spender desselben böse ist. So lange also die Kirche einen Unwürdigen die Sakramente spenden läßt, können die Gläubigen dieselben durch ihn ohne eigene Sünde empfangen, denn sie verkehren nicht mit demselben, insoferne er ein Sünder, sondern insoferne er ein Diener der Kirche ist, stehen also eigentlich nicht mit ihm, sondern mit der Kirche, in deren Dienst er ist, in Gemeinschaft. Indessen ziemte es sich allerdings, daß der Spender der Sakramente gut wäre. Er sollte dem Herrn ähnlich seyn. Schon von den Priestern des A. B. wird Heiligkeit gefordert. Lev. XIX. Eccles. X. Darum begeht der Böse, wenn er die Sakramente ausspendet, Sünde, die ihrer Natur nach, weil der Gott gebührenden Ehrfurcht und der Heiligkeit des Sakramentes widersprechend, eine schwere Sünde ist. Andere gute Werke aber kann er immerhin noch vollbringen. Er wird dadurch nicht wider sein Heil, sondern für dasselbe thätig seyn, Dan. IV, denn die guten Werke sind nicht durch eine mystische Consecration in sich geheiliget, wie die Sakramente, die eben deßwegen Heiligkeit bei dem Verwalter derselben verlangen, während jene bei dem Sünder dieselbe anzubahnen geeignet sind. Aber wenn derjenige, welcher eine Todsünde auf dem Herzen hat, doch ein Sakrament spenden soll und ohne Sünde die Ausspendung desselben nicht unterlassen kann! Befindet sich ein Solcher nicht in einer Lage, daß er unvermeidlich sündigen

muß? Gewiß, wenn er im Zustande der Sünde bleiben will. Er kann aber auch die Sünde bereuen und dann in erlaubter Weise das Sakrament spenden. In Bezug auf die Taufe würde der unsittliche Spender des Sakramentes auch dann nicht sündigen, wenn er im Falle der Noth und unter Umständen taufen würde, unter welchen dieß einem Laien zu thun erlaubt wäre. Denn dann würde er nicht als (speciell bevollmächtigter und beauftragter) Diener der Kirche handeln, sondern eben nur dem in Noth Befindlichen zu Hilfe kommen. Anders verhielte sich die Sache, wenn es sich um ein Sakrament handelte, dessen Empfang nicht so nothwendig ist, wie der Empfang der Taufe.

Das, was durch das Sakrament gewirkt wird, ist nichts Zufälliges, daher kann es nicht ohne alle Absicht (intentio) von Seite derjenigen, welche das Sakrament spenden oder empfangen, eintreten. Durch die Intention muß dem, was bei den Sakramenten geschieht und an sich mehrfacher Beziehungen fähig ist, die Richtung auf die Wirkung des Sakramentes gegeben werden. Da z. B. die Abwaschung mit Wasser, die bei der Taufe geschieht, um der körperlichen Reinigung, oder um der Gesundheit willen, oder auch zum Spiel u. dgl. angenommen werden kann, so bedarf sie einer Bestimmung, die sie eben durch die Absicht des Taufenden erhält, welcher diese mit den Worten ausspricht: Ich taufe dich im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes. Zwar ist der das Sakrament ausspendende Mensch nur ein Werkzeug in der Hand Gottes, aber kein todtes, sondern ein lebendiges, welches in Bewegung gesetzt wird, aber auch sich selbst bewegt, weßwegen es nothwendig ist, daß es sich durch die Intention der höchsten thätigen Ursache unterordne, indem es nemlich das zu thun beabsichtigt, was Christus und die Kirche thut. Aber wie kann man von der Intention eines Andern Kunde haben? Und wenn dieß nicht möglich ist, wie kann man gewiß seyn, daß man ein Sakrament empfangen habe? Wie kann man sofort Gewißheit des Heiles haben, zu dessen Erlangung der Empfang einiger Sakramente nothwendig ist? Nicht von Allen werden diese Fragen in gleicher Weise beantwortet. Einige sagen, es sey beim Ausspender des Sakramentes mentale (innere) Intention nothwendig. Fehlte diese, so wäre auch kein Sakrament da. Indessen werde bei Kindern (welche die Absicht nicht hätten, ein Sakrament zu empfangen), dieselbe von Christus ersetzt, der innerlich taufe; bei Erwachsenen aber, welche das Sakrament empfangen wollen, ergänze der Glaube und die Andacht jenen Defect. Letzteres jedoch kann nur in Bezug auf die letzte Wirkung des Sakramentes, die Justification nemlich, gelten. Was die charakteristische Wirkung des Sakramentes anbelangt, so kann diese wohl nicht durch die Andacht eintreten, denn der sakramentale Charakter kann der menschlichen

Seele nur durch das Sakrament selbst aufgedrückt werden. Daher sagt man besser, der Spender des Sakramentes handle im Namen der ganzen Kirche, in deren Dienst er steht. In den Worten, die er ausspricht, wird die Absicht der Kirche ausgedrückt, wodurch das Sakrament zu Stande kömmt, es wäre denn, daß der Empfänger oder der Ausspender des Sakramentes äußerlich das Gegentheil ausspräche.[1]) Es mag übrigens immerhin geschehen, daß etwa bei der Ausspendung des Sakramentes an etwas Anderes, als an das Sakrament, gedacht wird. Deßohngeachtet kann, wenn auch nicht eben wirkliche, doch habituelle Intention da seyn, die zur Verwirklichung des Sakramentes hinreicht. Wenn der Priester zum Taufen sich anschickt und beabsichtigt, zu thun, was die Kirche thut, bei der Taufhandlung selbst aber seine Gedanken auf andere Gegenstände hingezogen werden: so wird kraft der ersten Intention doch das Sakrament der Taufe wirklich gespendet. Indessen soll der Spender des Sakramentes jedenfalls sich bemühen, actuelle Intention zu haben, obwohl dieß nicht immer ganz in die Macht des Menschen gegeben ist, indem derselbe manchmal unwillkührlich, so sehr er auch der Aufmerksamkeit sich befleißt, an Anderes zu denken beginnt, sein Herz ihn verläßt. Ps. XXXIX.

Wäre die Absicht des Spenders eines Sakramentes eine verkehrte, und zwar in Bezug auf das Sakrament selbst, wie wenn z. B. Einer gar kein Sakrament zu ertheilen beabsichtigte, sondern nur sein Spiel treiben wollte: so würde diese Verkehrtheit der Wirklichkeit des Sakramentes unbedenklich entgegen seyn, wenn eine solche Absicht sich äußerlich kund geben würde. Bezöge sich aber die verkehrte, böse Absicht auf den Gebrauch oder eine Folge des Sakramentes, wie wenn z. B. Einer die eucharistische Consecration vornehmen wollte, um den Leib des Herrn zur Vergiftung zu mißbrauchen: so würde der Spender des Sakramentes wohl eine schwere Sünde begehen, aber durch seine böse Intention die Wirklichkeit des Sakramentes nicht aufheben, da das Vorhergehende nicht von dem Nachfolgenden abhängig ist. So vernichtet also der schlechte Spender des Sakramentes wohl sein eigen Werk, indem er durch seine verkehrte Absicht die guten Folgen verhindert, welche das Sakrament für ihn haben könnte, Christi Werk aber bleibt. Es ist also der pflichtvergessene Ausspender in der Lage, in welcher derjenige sich befindet, der in schlechter Absicht den Armen das Almosen spendet, welches sein Herr in guter Absicht seinen Händen anvertraut hat.

---

[1]) Der sonderbaren, später in Uebung gekommenen Bezeichnung dieser Intention als einer intentio externa (als könnte die Absicht je etwas Anderes, als ein innerer Vorgang seyn) bedient sich der heil. Thomas noch nicht.

Wie böse Menschen, in welchen die Liebe nicht ist, so können auch ungläubige die Sakramente giltig spenden, wenn Nichts weggelassen wird, was zum Sakramente erforderlich ist. Denn der Spender des Sakramentes ist nur ein Werkzeug, welches nicht in eigener, sondern in Christi Kraft wirkt. Es ist überdies die Möglichkeit da, daß der Unglaube auf etwas Anderes, als auf das zu spendende Sakrament sich bezieht. Sollte aber auch derselbe auf das Sakrament selbst gehen, und Einer etwa glauben, das, was äußerlich geschieht, habe keine innere Wirkung, wüßte er aber doch, daß die Kirche durch eine bestimmte äußere That ein Sakrament spende: so kann er ungeachtet seines Unglaubens die Absicht haben, zu thun, was die Kirche thut, obwohl er etwa dafür hielte, daß daran nichts sey. Eine solche Intention aber reicht zur Giltigkeit des Saramentes hin, denn der Spender des Sakramentes handelt im Namen der ganzen Kirche, durch deren Glauben das ersetzt wird, was am Glauben des Ausspenders des Sakramentes fehlt. Darum sind auch die von Häretikern gespendeten Sakramente giltig, wenn die von der Kirche gebrauchte Form dabei eingehalten wird. Der Sache aber des Sakramentes, der heilsamen Wirkung desselben wird derjenige nicht theilhaftig, welcher ein Sakrament aus den Händen eines in offener Trennung von der Kirche Lebenden empfängt. Daher kann dieses nicht ohne Sünde geschehen. Ein Suspendirter, Excommunicirter oder Degradirter kann ein Sakrament wirklich ertheilen, denn er verliert die Gewalt nicht, die Sakramente auszuspenden, da diese zum geistigen, unzerstörbaren Charakter gehört, den die Sakramente ertheilen. Aber die Erlaubniß, von dieser Gewalt Gebrauch zu machen, ist ihm genommen. Darum sündigt er, wenn er ein Sakrament ausspendet. Auch derjenige begeht Sünde und bringt sich um den Segen des Sakramentes, welcher ein solches von ihm empfängt, es müßte nur seyn, daß er sich in schuldloser Unwissenheit befände.[1])

[1]) Aus dem Ganzen, was wir oben angeführt haben, geht unzweideutig hervor, daß der heil. Thomas, so dringend er auch verlangt, daß das Heilige heilig behandelt werde, doch nicht im Geringsten geneigt ist, die Wirklichkeit des Sakramentes von der Tugend und Frömmigkeit oder überhaupt der subjectiven Stimmung des Spenders oder Empfängers abhängig zu machen, oder gar der Willkühr des Menschen in der Art preis zu geben, daß derselbe durch innere, äußerlich gar nicht wahrnehmbare Acte die Wirklichkeit des Sakramentes nach Belieben eintreten lassen oder hindern könnte. Nach seiner Anschauungsweise sind die Sakramente der im Geiste, in der Kraft und im Auftrage Christi wirkenden Kirche zur Ausspendung übergeben, nicht Einzelnen, die etwa ganz nach eigenem Gutbefinden über das verliehene Heilsgut verfügen dürften. Die Ausspender sind Diener der Kirche; ihre Dienstleistungen aber sind so lange als kirchlich und somit als giltig zu betrachten, als das Gegentheil nicht unzweifelhaft

Die Siebenzahl der Sakramente entspricht der Idee des geistigen Lebens, welches eine gewisse Gleichartigkeit mit dem sinnlichen Leben hat, daher gewissermaßen denselben Gesetzen unterworfen ist, wie dieses. Der natürlichen Erzeugung, durch welche der Mensch anfängt, zu seyn und zu leben, entspricht die geistige Wiedergeburt in der Taufe; dem physischen Wachsthume und der Zunahme der körperlichen Kräfte die durch den heil. Geist gespendete Kräftigung der Seele in der Firmung; der sinnlichen Ernährung, durch welche Kraft und Leben des Leibes erhalten wird, die geistige Ernährung in der heil. Eucharistie. Das Erwähnte würde für den Menschen genügend seyn, wenn sein Leben ein über Leiden und Krankheit erhabenes wäre. Nun aber ist diesem nicht so. Leibliche und geistige Krankheit und Schwäche ist der Antheil des Menschen geworden. Darum sind in dieser Beziehung Heilmittel für den Menschen nothwendig. Der leiblichen Heilung nun entspricht die geistige Heilung durch das Sakrament der Buße; der Wiederherstellung des früheren Gesundheitszustandes die Tilgung des letzten Restes der Sünde und die Vorbereitung zur kommenden Verherrlichung in der letzten Oelung. Der Mensch steht aber nicht allein in der Welt da. Er gehört einem großen Ganzen an und findet sich als Glied demselben eingefügt. Aus diesem Grunde bedarf er der Vervollkommnung nicht nur für sich selbst, sondern auch in Rücksicht auf die Communität. Darum wird durch die Priesterweihe die Macht ertheilt, die Masse zu leiten und öffentliche Acte zu üben; die Ehe aber sorgt für die Erhaltung des geistigen und sinnlichen Lebens der Gattung. So ergibt sich die Siebenzahl der Sakramente aus der Idee des geistigen Lebens. [1]) Zu demselben

---

hervortritt, wie dieß z. B. der Fall wäre, wenn dem religiösen Zweck der Handlung offenbar ein profaner untergeschoben würde. Wenn irgend, so tritt in dieser Beziehung die Bedeutung der Kirche, des vom heiligen Geiste beseelten Leibes Christi, zu Tage. In den außerkirchlichen Religionsgenossenschaften dagegen ist freilich Alles auf die Subjectivität gestellt, und es kann da nicht anders seyn. Jeder mag da, so gut es geht, sein eigener und der Uebrigen Heiland zu werden suchen. Da ist auch eine Basis für die, bereits schon verwirklichte Annahme vorhanden, daß dieselbe Hand z. B. bei dem heil. Abendmahle Verschiedenen je nach ihrem Glauben Verschiedenes spenden könne, dem Einen das Fleisch und Blut des Herrn, einem Andern nur ein Zeichen davon, einem Dritten nichts, als die Naturgaben von Brod und Wein, weil dieser nichts Anderes zu empfangen glaubt. Letzterer ist daher auch immer in der Lage, das Wort des Apostels, daß der unwürdige Empfänger des Fleisches und Blutes Christi schuldig sey, zu nichte machen zu können.

[1]) Cf. contr. Gent. IV. 58: In vita spirituali primum est spiritualis generatio per baptismum, secundum est spirituale augmentum producens robur perfectum per sacramentum confirmationis, tertium est spirituale nutrimentum per eucharistiae sacramentum. Restat quartum, quod est spiritualis sanctio, quae fit, vel in anima

Resultat führt die Idee der menschlichen Mangel- und Sündhaftigkeit. Die Taufe ist gegen den Mangel des geistigen Lebens gerichtet, die Firmung gegen die Schwäche der jugendlichen Seele, die Eucharistie wider die Hinneigung des Menschen zur Sünde, die Buße gegen die wirklich nach der Taufe begangenen Sünden, die letzte Oelung wider die letzten Reste derselben, die Priesterweihe wider die Auflösung der christlichen Gemeinde, die Ehe ist ein Heilmittel gegen die persönliche Begierlichkeit und gegen die Vernichtung der Gattung durch den Tod.

Der Empfang von dreien dieser Sakramente ist schlechthin nothwendig und für das Individuum oder doch für die Communität die Bedingung zur Erlangung der Seligkeit, wie z. B. die Speise die Bedingung zur Erhaltung des leiblichen Lebens ist. Für den Einzelnen ist absolut nothwendig die Taufe, und unter Voraussetzung einer Todsünde die Buße; für die ganze Communität aber ist die Priesterweihe durchaus unentbehrlich. Das höchste Ziel der Menschheit kann wohl überhaupt, aber nicht so leicht und in angemessener Weise erreicht werden ohne die vier andern Sakramente. Daher ist der Empfang der Firmung, welche die Taufe, der letzten Oelung, welche gewissermaßen die Buße vervollständigt, der Ehe, durch welche die Fortpflanzung des Geschlechtes bedingt ist, und der Eucharistie, deren geistiger, nicht sakramentaler Empfang als Bedingung des geistigen Lebens von dem Heilande, Joh. VI, bezeichnet wird, nicht unbedingt, sondern nur relativ nothwendig, wie etwa das Pferd zur Reise, ohne welches man wohl überhaupt, aber nicht so leicht und schnell ans Ziel der Reise zu gelangen vermag. Man sage nicht, daß derjenige, welcher Eines oder das Andere der zuletzt erwähnten Sakramente nicht empfängt, dieselben und somit auch die Erlangung des Heiles verachtet. Kein Vernünftiger wird dem, der sich nicht verehlichet, deßwegen schon Verachtung der Ehe, dem, der sich nicht zum Priester weihen läßt, Verachtung der Priesterweihe vorwerfen.

Die Taufe.

Das Sakrament d. h. das Aeußere, Sichtbare, das Zeichen der inneren Wirkung bei der Taufe ist das Wasser und dessen Gebrauch, die Abwaschung, welche unter Anwendung der vorgeschriebenen Worte vorgenommen

---

tantum per poenitentiae sacramentum, vel ex anima derivatur ad corpus, quando fuerit opportunum, per extremam unctionem.... Sunt quidam propagatores et conservatores spiritualis vitae secundum spirituale ministerium tantum, ad quod pertinet ordinis sacramentum, quidam vero secundnm corporalem et spiritualem simul, quod fit per sacramentum matrimonii, quo vir et mulier conveniunt ad prolem generandam et educandam ad cultum divinum.

wird. Die bezeichnete Sache ist die Rechtfertigung des Menschen. Die Sache und das Sakrament macht der durch die Taufe dem Täufling mitgetheilte sakramentale Charakter aus. Das, was als das Sakrament an der Taufe bezeichnet wird, geht vorüber, der Charakter (das, was Sakrament und Sache zugleich ist) ist unzerstörbar, das aber, was als Sache des Sakramentes anzusehen ist, die innere Rechtfertigung, ist zwar bleibend, aber verlierbar.

Die Materie der Taufe ist Wasser. Dieses weist durch seine Feuchtigkeit auf die regenerirende Kraft der Taufe hin, denn feucht sind die Saamen, aus welchen Thiere und Pflanzen entstehen, daher einige Philosophen das Wasser als das Princip aller Dinge bezeichnen; die demselben innewohnende reinigende Eigenschaft bezeichnet die Abwaschung der Sünden; die Frische die Dämpfung der glühenden Begierlichkeit; die Durchsichtigkeit die in der Taufe ertheilte Erleuchtung. Im Wasser der Taufe wird der Täufling gleichsam mit Christus begraben. Es ist dieß auch ein Stoff, den man allenthalben und zumeist im Ueberflusse findet, daher so ganz geeignet für ein Sakrament, dessen Empfang allgemein nothwendig ist. So lange das Wasser nicht so alterirt oder mit fremdartigen Stoffen vermischt ist, daß es aufgehört hat, Wasser zu seyn, darf es zur Spendung der Taufe verwendet werden.

Was die Form des Sakramentes der Taufe anbelangt, so weisen die Worte: „Ich taufe dich" auf die werkzeugliche, die Worte: „Im Namen des Vaters und des Sohnes und des heil. Geistes" auf die letzte und Haupt-Ursache desselben hin. Da Christus die Anrufung der Trinität bei der Taufe ausdrücklich angeordnet hat, so darf an der Taufformel nichts geändert und die Taufe etwa bloß auf den Namen Christi ertheilt werden. Selbst bei der Taufe Christi, welche unserer Taufe ursprünglich die Weihe gegeben hat, war die Trinität in sinnlich wahrnehmbaren Zeichen gegenwärtig, der Vater in der Stimme, der Sohn in der menschlichen Natur, der heil. Geist in der Gestalt der Taube.

Die Taufe kann ertheilt werden durch Untertauchen, oder auch durch Besprengung oder Aufgießen von Wasser. Ob dieß ein einziges Mal (zur Erinnerung an die Einheit des Todes Christi und an die Einheit des göttlichen Wesens) oder dreimal (wegen des dreitägigen Begrabenseins Jesu und der Dreiheit der göttlichen Personen) zu geschehen habe, bestimmt die Kirche. Sie läßt sich dießfalls durch besondere, äußere Gründe leiten. Ihre Anordnungen aber können ohne schwere Sünde nicht bei Seite gesetzt werden.

Die Taufe darf nicht wiederholt werden. Durch die Taufe stirbt man dem alten Leben ab und wird für ein neues geboren. Der Einzelne aber wird, wie physisch, so auch geistig nur Einmal geboren. Wir werden

auf Christi Tod getauft und sterben der Sünde ab. Christus ist aber nicht öfter, sondern nur Einmal gestorben. Die Taufe drückt einen unaustilgbaren Charakter auf und wird mit einer gewissen Consecration (die, wie auch andere Weihungen, in der Kirche nicht wiederholt wird) ertheilt. Wie die Erbsünde, zu deren Tilgung die Taufe insbesondere ertheilt wird, sich nicht wiederholt, so auch nicht das gegen dieselbe gerichtete Sakrament.

Die von der Kirche in Bezug auf die Taufe angeordneten Ceremonien gehören zwar nicht zum Wesen des Sakramentes, sind aber geeignet, die Andacht und Ehrfurcht gegen dasselbe bei den Gläubigen zu wecken, so daß sie nicht etwa das, was da geschieht, für eine gewöhnliche Abwaschung halten. Ferner dienen dieselben zur Belehrung des christlichen Volkes. Namentlich ungebildete Leute werden am besten durch gewisse äußere Zeichen belehrt oder wenigstens zum Nachdenken angeregt. Die Salbung mit Oel weist sie auf die Bestimmung des Täuflings zum Streiter Christi hin. Derselbe wird auf der Brust gesalbt zum Zeichen, daß er die Gabe des heil. Geistes empfangen und Irrthum und Unwissenheit ablegen soll; zwischen den Schultern, gleichfalls zum Zeichen, daß er die Trägheit und Schläfrigkeit abschütteln und eifrig in der Vollbringung guter Werke seyn soll; auf dem Scheitel des Hauptes, weil er bereit seyn muß, Jedem, der es verlangt, von seinem Glauben Rechenschaft zu geben. Das der Stirne des Täuflings aufgedrückte Kreuzzeichen bezeichnet ihn als ein Glied des Reiches Christi. Das weiße Kleid, welches er empfängt, bedeutet die glorreiche Auferstehung, für welche wir aus der Taufe wiedergeboren werden sollen, und die Reinheit des neuen Lebens, welches der Wiedergeborne zu führen die Pflicht hat. Ueberdieß beseitigen die bei den Sakramenten vorkommenden und von der Kirche angeordneten Gebete und Segnungen die Hindernisse, welche der böse Geist der Wirkung des Sakramentes entgegengesetzt. Daher ist es auch Pflicht, sich an diese Anordnungen zu halten.

Die Taufe hat ihre Kraft aus dem Leiden Christi und dem heil. Geiste. Da nun zwar die Wirkung von der Ursache, nicht aber umgekehrt die Ursache von der Wirkung abhängig ist: so muß die Möglichkeit gegeben seyn, auch ohne die Wassertaufe der Wirkung des Sakramentes theilhaftig werden zu können. Dieß geschieht auch wirklich dadurch, daß sich Jemand dem leidenden Heilande vollkommen gleichförmig macht, indem er selbst für Christus leidet. Apoc. VII. Eben so kann dieses Ziel erreicht werden dadurch, daß sich der Mensch durch den heil. Geist zur Buße über die Sünde, zum Glauben und zur Liebe Gottes bewegen läßt. Man unterscheidet daher eine Wasser-, Blut- und Begierd-Taufe. Die Einheit der Taufe, Ephes. IV. wird dadurch nicht aufgehoben, weil die Blut- und Begierd-Taufe in der

Wassertaufe, die ihre Kraft aus dem Leiden Christi und dem heil. Geiste hat, eingeschlossen sind und in der Wirkung mit ihr zusammen treffen. Im Uebrigen wirkt das Leiden Christi in der Wassertaufe symbolisch, durch eine gewisse bildliche Darstellung, in der Begierdtaufe durch Erregung des Affectes, in der Bluttaufe durch Nachahmung des von Christus vollbrachten Werkes. In ähnlicher Weise wirkt der heil. Geist in der Wassertaufe als eine gewisse verborgene Kraft, in der Begierdtaufe durch Bewegung des Herzens, in der Bluttaufe durch die möglichst gesteigerte Gluth der Liebe, weßwegen der heil. Johannes sagt: Niemand könne eine größere Liebe haben, als diejenige ist, in welcher Einer seine Seele für seine Freunde hingibt. Joh. XV. 13. Daraus erhellt, daß der Bluttaufe in Bezug auf die Wirkung des Sakramentes der Vorzug vor der Wasser- und Begierdtaufe gebührt.

Nicht nur Klerikern und Priestern, sondern (wegen der Nothwendigkeit der Taufe) auch Laien hat Gott in seiner Barmherzigkeit die Macht gegeben, dieses Sakrament zu spenden. Selbst Frauenspersonen steht im Falle der Noth und wenn man ein männliches Individuum nicht haben kann, diese Befugniß zu. Bei dringender Noth ist dies auch Ungetauften gestattet, wenn sie sich nur an die Form der Kirche halten.

Wie das schwache Kind zur Erhaltung und Entwicklung des leiblichen, so bedarf auch der in der Taufe Neugeborne zur Erhaltung und Förderung des geistigen Lebens einer Stütze. Darum werden Taufpathen gewählt. Diese leisten, wie der heil. Augustinus sagt, gleichsam Bürgschaft vor Gott für die religiöse Erziehung und den Unterricht der Täuflinge. Sie sind für dieselben in geistiger Beziehung, was in leiblicher Hinsicht ihre Väter sind. Darum darf man zu Taufpathen nicht solche wählen, die, wie z. B. mit geistlichen Aemtern und Würden Betraute, anderwärts zu viel beschäftigt sind, als daß sie den neu Getauften eine besondere Sorgfalt zuwenden könnten. Auch Ungetaufte wären nicht die hiezu geeigneten Personen, da sie die dem Taufpathen obliegenden Pflichten nicht zu erfüllen im Stande wären. Werden Mehrere als Pathen zugelassen, so muß Einer als Haupt-Pathe vorangestellt werden. Zum wirklichen Unterricht und zur Uebernahme der religiösen Erziehung ist der Pathe jedoch nur im Falle der Noth verpflichtet, wenn er nemlich bemerken würde, daß derjenige, den er aus der Taufe gehoben, nicht recht unterrichtet werde. Sonst kann die Sorge für Erziehung und Unterricht den Eltern überlassen werden.

Zum Empfange der Taufe sind alle Menschen verpflichtet. Denn in Allen, auch in den unmündigen Kindern, ist die Erbsünde, welche durch die Taufe getilgt wird. Die zum christlichen Leben nothwendige Kraft, welche eben in diesem Sakramente gespendet wird, ist Keinem entbehrlich. Alle sollen Christi Glieder werden. Das werden sie aber durch die Taufe.

Gal. III. Niemand kann ohne die Taufe gerettet werden und in's Reich Gottes eingehen. Joh. III. Indessen kann Gott, dessen Macht nicht an das sichtbare Sakrament gebunden ist, den Menschen auch innerlich heiligen wegen des Verlangens nach der Taufe, welches aus dem durch die Liebe thätigen Glauben hervorgeht. Darum genügt bei Erwachsenen wohl auch diese Sehnsucht, wenn etwa der Empfang des Sakramentes wie immer unmöglich seyn sollte, weßwegen der heil. Ambrosius von dem als Catechumen gestorbenen Valentinian sagt, derselbe habe die Gnade, nach der er begehrt, nicht verloren. Das Herz kann ja wiedergeboren werden ohne den Leib. Indessen darf ohne zureichenden Grund der Empfang der Taufe nicht verschoben werden. Man darf ja nicht säumen, sich zum Herrn zu bekehren. Eccles. V. Kinder müssen also sobald, als möglich, getauft werden, denn man kann bei diesen nicht auf umfassenderen Unterricht rechnen, wie bei Erwachsenen, und hat überdies zu befürchten, daß sie etwa vor Empfang der Taufe vom Tode hingerafft werden möchten. Erwachsenen aber kann durch Weckung des Verlangens nach der Taufe Hilfe gebracht werden. Bei diesen ist also ein Aufschub nicht nur zulässig, sondern nicht selten wohl auch nothwendig. Die Kirche kann nicht jedem Geiste glauben, sondern muß die Geister prüfen, I Joh. IV, um nicht hintergangen zu werden. Diejenigen aber, welche die Taufe empfangen, müssen auch hinlänglich unterrichtet und zum christlichen Leben vorbereitet seyn. Ueberdies sind gewisse Zeiten und Solennitäten besonders geeignet, in den Täuflingen Ehrfurcht gegen das zu empfangende Sakrament zu wecken. Nur wenn der Täufling in Lebens-Gefahr oder hinlänglich unterrichtet wäre, müßte von einem solchen Aufschube Umgang genommen werden. Darum hat Philippus dem Eunuchen, Act. VIII, Petrus dem Cornelius, Act. X, ohne Aufschub die Taufe ertheilt. Die Sünde ist kein Hinderniß, vielmehr ist die Taufe eingesetzt zur Reinigung des Menschen von der Sünde. Ephes. V. Nur darf der Sünder nicht den Willen haben, in der Sünde zu verharren. Wäre letzteres der Fall, so dürfte das Sakrament nicht gespendet werden. Denn die Taufe soll den Menschen zum Gliede an dem Leibe Christi machen. Wer aber den Willen zu sündigen hat, der kann nicht mit Christus in Verbindung treten, denn was kann die Gerechtigkeit gemein haben mit der Ungerechtigkeit? II Cor. VI. Keiner, der den Willen zu sündigen hat, kann von der Sünde befreit werden, was eben durch die Taufe geschehen soll, da contradictorische Gegensätze nicht zugleich daseyn können. Somit wäre die Ertheilung der Taufe, weil ohne Erfolg, fruchtlos. Unnützes aber ist an den Werken Christi und der Kirche nicht anzunehmen. Bei demjenigen, welcher in der Sünde vorsätzlich verharrt, wäre die Taufe ein lügenhaftes Zeichen, welches äußerlich Etwas andeutete, was doch keineswegs vorhanden wäre. Derjenige, der sich taufen läßt, gibt

dadurch zu verstehen, daß er sich zur innern Abwaschung vorbereite, was jedoch im gegebenen Falle nicht also sich verhielte. Der Sünder, welcher sich nicht bekehren will, thut gar Nichts zu seinem Heile, ja er wirkt vielmehr seiner Rechtfertigung entgegen, darum wird er auch dieselbe nicht erlangen, da, wie der heil. Augustinus sagt, derjenige, welcher uns geschaffen hat ohne uns, uns nicht auch ohne uns rechtfertiget. Zwar ist Christus der Arzt der Kranken. Mth. IX. Allein das, was äußerlich durch das Sakrament sich vollendet, muß innerlich wenigstens begonnen seyn. Daher darf man keinem Erwachsenen die Taufe spenden, an welchem durchaus kein Zeichen der inneren Bekehrung bemerkbar ist, wie auch die leibliche Arznei bei Keinem angewendet wird, wenn an ihm keine Lebensregung mehr wahrzunehmen ist. Der Täufling muß also von der Sünde ablassen. Daher ist er auch anzuhalten, Alles das zu thun, was zur Besserung des Willens erforderlich ist. Da z. B. die Zurückhaltung fremden Eigenthums, die Unversöhnlichkeit gegen Solche, die man verletzt hat, Sünde, somit mit einem gebesserten Sinne unverträglich ist, so muß es den Sündern zur Pflicht gemacht werden, dem Nächsten Genugthuung zu leisten. *Eigentlich genugthuende Werke* (opera satisfactoria) jedoch dürfen den Täuflingen nicht aufgelegt werden. Wir werden auf den Tod Christi getauft und somit mit dem Heilande, welcher durch sein Leiden und seinen Tod für die Sünden der ganzen Welt genug gethan hat, geeint. Rom. IV. I Joh. II. Dem Täufling genugthuende Werke auflegen hieße daher soviel, als Christi Leiden und Tod Schmach anthun, als wäre dasselbe nicht vollkommen zureichend zur Genugthuung für die Sünden des Täuflings. Daher dürfte auch Solchen, welche etwa bei Empfang der Taufe freiwillig ein specielles Bekenntniß ihrer Sünden ablegen, nur Belehrung gegeben, nicht aber eine Genugthuung aufgelegt werden. *Eine Verpflichtung aber zur Ablegung eines speciellen äußeren Sündenbekenntnisses besteht nicht. Es genügt das innere Bekenntniß der begangenen Sünden vor Gott und ein äußeres, jedoch nur allgemeines*, welches der Täufling ablegt, wenn er nach dem Ritus der Kirche dem Satan und seinem Pompe entsagt. Denn die Taufe, die Thüre zum Empfange der übrigen Sakramente, unterscheidet sich wesentlich vom Sakramente der Buße, bei welcher das vor einem Priester abzulegende specielle Sündenbekenntniß Pflicht ist. Der Täufling, dem durch die Taufe alle Sünden nachgelassen werden, hat nicht nöthig, sich durch die Schlüsselgewalt der Kirche davon lösen zu lassen, ist somit auch nicht zum speciellen Bekenntniß seiner Sünden verpflichtet, welches eben, um die Absolution zu erlangen, abgelegt wird.

Weil man ohne Willens-Entschließung dem alten Leben nicht absterben und kein neues beginnen kann (beides aber soll bei der Taufe geschehen,

Rom. VI.), so kann (von einem Erwachsenen) das Sakrament der Taufe ohne alle Intention nicht empfangen werden.[1]) Wäre es ausgemacht, daß die Absicht, das Sakrament zu empfangen, fehlte, so wäre ein Solcher unbedingt, wäre die Sache aber zweifelhaft, wenigstens bedingt wieder zu taufen. Darum müssen nach kirchlicher Anordnung die Täuflinge ausdrücklich die Taufe von der Kirche begehren.

Um der Gnade des Sakramentes theilhaftig zu werden, muß der Täufling den rechten Glauben haben, denn die Gerechtigkeit Gottes kömmt durch den Glauben an Jesus Christus. Rom. III. Wenn daher der Heiland von der Taufe spricht, insoferne sie den Menschen zu seinem Heile führt, so erwähnt er auch des Glaubens und sagt: Wer glaubt und getauft ist, wird selig werden. Marc. c. ult. Zur Erlangung des sakramentalen Charakters aber ist Rechtgläubigkeit nicht eben erforderlich. Denn das Sakrament kömmt nicht zu Stande durch die Gerechtigkeit des Ausspenders oder Empfängers, sondern durch Gottes Kraft. Wie daher der Ungläubige taufen kann, so kann auch derjenige, welcher nicht den rechten Glauben hat, getauft werden. Er empfängt den Charakter des Sakramentes, nicht aber die Gnade desselben zu seinem Heile.

Was die Wirkungen der Taufe anbelangt, so werden durch dieselbe alle Sünden, sowohl die Erbsünde, als auch die persönlichen Sünden getilgt, so daß also die Sünde des Adam nicht soviel vermochte, als das Geschenk Christi, welches uns in der Taufe zu Theil wird. Nicht aber bloß die Schuld, sondern auch die Strafe der Sünde wird dem Getauften nachgelassen, da derselbe an der vollkommenen Genugthuung, die Christus für uns geleistet, einen solchen Antheil hat, als hätte er selbst mit

---

[1]) Was die Taufe unmündiger Kinder anbelangt, so bemerkt der heil. Thomas, daß die Intention der Kirche, so wie derjenigen, welche dieselbe zur Taufe bringen, stellvertretend für dieselben eintrete: Regeneratio spiritualis, quae fit per baptismum, est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc, quod sicut pueri in maternis uteris constituti non per seipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur: ita etiam pueri nondum habentes usum rationis (quasi in utero matris Ecclesiae constituti) non per seipsos, sed per actum Ecclesiae salutem suscipiunt.... Possunt dici intendentes, non per actum propriae intentionis (cum ipsi quandoque contrahitantur et plorent) sed per actum eorum, a quibus offeruntur. 3. q. 68. a. 9. Weil der Wille der unmündigen Kinder an den Willen der Eltern gebunden ist, so dürfen auch die Kinder der Ungläubigen nicht wider den Willen ihrer Eltern getauft werden. Das wäre ebenso wider die natürliche Gerechtigkeit, wie wenn man Einen wider seinen eigenen Willen taufen würde. l. c. a. 10. Von Jugend auf Wahnsinnige stehen mit den unmündigen Kindern auf gleicher Linie. Bei Andern kömmt es darauf an, ob sie je die Absicht hatten, sich taufen zu lassen, oder nicht. a. 12.

Christus gelitten und wäre mit ihm gestorben. Rom. VI. Indem nun die Taufe in solcher Weise alle Hindernisse des Heiles beseitiget, öffnet sie dem Menschen die Thüre des himmlischen Reiches.[1]) Die Leiden, Kämpfe und Mühseligkeiten dieses Lebens, den Tod, den Hunger, den Durst und dgl. zu beseitigen wäre allerdings die Taufe, vermöge der ihr innewohnenden Kraft, im Stande. Indessen geschieht dieß doch nicht sogleich jetzt schon. Wie könnte sonst der Christ dem leidenden Heilande ähnlich werden? Wo bliebe der Kampf wider die Begierlichkeit und die Leiden des Lebens, welche den Werth der Siegeskrone erhöhen? Würden die Menschen, wenn es anders sich verhielte, nicht sofort, um der Mühseligkeiten des irdischen Lebens überhoben zu seyn und keineswegs um der Glorie des ewigen Lebens willen, zum Empfang der Taufe hintreten? Die Gnade schlägt darum einen Weg ein, welcher geradezu demjenigen entgegengesetzt ist, den die Sünde genommen hat. Anfänglich ist die Natur durch die Persönlichkeit und sodann die Persönlichkeit durch die Natur befleckt worden. Christus aber kehrt diese Ordnung um. Er stellt das zuerst wieder her, was der Persönlichkeit angehört, und dann erst die Natur. Er gibt also vorerst nur dem Menschen die Kraft, die natürlichen Gebrechen ertragen zu können. Vollends aufhören werden dieselben erst dann, wenn der der Natur gebührende Tribut entrichtet ist, und das Sterbliche in Unsterblichkeit verschlungen wird in der Glorie der Auferstehung. Nicht aber bloß negativ, sondern auch positiv sind die Wirkungen der Taufe. Diejenigen, welche durch die Taufe Glieder Christi geworden, sind nicht nur frei von Sünde, sondern empfangen

---

[1]) Cf. contr. Gent. IV. 59: Generatio rei viventis est mutatio quaedam de non vivente ad vitam. Vita autem spirituali privatus est homo in sua origine per peccatum originale, et ad hoc, quaecunque peccata sunt addita, abducunt in vita. Oportuit igitur baptismum, qui est spiritualis generatio, talem virtutem habere, quod etiam *peccatum originale et omnia actualia peccata commissa tollat* .... Et quia generatio unius est alterius corruptio et quod generatur priorem formam amittit et proprietates ipsam consequentes, necesse est, quod per baptismum, qui est spiritualis generatio, non solum peccata tollantur, quae sunt spirituali vitae contraria, sed etiam omnes peccatorum *reatus*. Et propter hoc baptismus non solum a *culpa* abluit, sed etiam ab omni reatu *poenae* absolvit. Unde baptizatis satisfactio non injungitur pro peccatis. Item cum per generationem res formam acquirat, simul acquirit et operationem consequentem formam et locum ei congruentem. Ignis enim mox generatus tendit sursum, sicut in proprium locum. Et ideo, cum baptismus sit spiritualis generatio, statim baptizati idonei sunt *ad spirituales actiones*, sicut ad susceptionem sacramentorum et ad alia hujusmodi, et statim eis debetur locus congruus spirituali vitae, qui est *beatitudo aeterna* et propter hoc baptizati, si decedant, statim in beatitudine recipiuntur. Unde dicitur, quod baptismus aperit januam coeli.

auch eine Fülle von Gnade und Tugend. Wie vom leiblichen Haupte ausgehend Gefühl und Bewegung alle Glieder des Leibes durchströmt: so ergießt sich auch vom geistigen Haupte, Christus, geistiges Licht für die Erkenntniß der Wahrheit und geistige Gnadenwirkung für die Vollbringung des Guten auf diejenigen, die durch die Taufe als organische Glieder in den Leib Christi eingefügt sind. Der positiven Wirkungen des Sakramentes können auch selbst schon die unmündigen Kinder theilhaftig werden. Denn auch sie werden durch die Taufe Glieder Christi und können das ewige Leben, welches eben Gottes Gnade ist, Rom. VI, erlangen. Zwar sind sie eines Tugend-Actes nicht fähig, da der Abgang körperlicher Entwickelung sich demselben als Hinderniß entgegenstellt. Indessen kann doch der Habitus der Tugend in ihnen seyn, wie er in den Schlummernden seyn kann, obwohl dieselben durch den Schlaf gehindert sind, Tugendhandlungen zu vollbringen.

Die Wirkung, welche die Taufe nicht etwa bloß zufällig, sondern ihrer Natur nach, entsprechend dem Zwecke, wozu sie eingesetzt ist, hervorbringt, nemlich die Wiedergeburt des Menschen zum geistigen Leben, ist bei Allen, die sich in gleiches Verhältniß zu derselben setzen, dieselbe. Darum bringt die Taufe bei allen Kindern, welche nicht auf den eigenen, sondern auf den Glauben der Kirche getauft werden, gleiche Wirkung hervor. Die Erwachsenen aber, welche durch den eigenen Glauben diesem Sakramente sich nahen, setzen sich nicht immer zu demselben in das nemliche Verhältniß. Einige empfangen es mit größerer, Andere mit geringerer Andacht. Darum erhalten auch Einige mehr, Andere weniger von der Gnade des neuen Lebens. So theilt sich auch von demselben Feuer demjenigen mehr Wärme mit, der sich demselben mehr nähert, als dem, welcher dem Feuer ferner steht, obwohl dasselbe an sich gleichmäßig auf Alle seine Wärme ausströmt. Erscheint somit bei Einigen der Getauften eine größere, bei Andern eine geringere Gnade, so liegt die Ursache davon entweder in der größeren oder geringeren Andacht, womit das Sakrament empfangen worden ist, oder in dem ungleichen Gebrauch, welchen die Menschen von der empfangenen Gnade machen. In dem Sakramente selbst ist dieser Unterschied nicht begründet. Ebensowenig in der Verschiedenheit der geistigen Fähigkeiten der Menschen, da der letztere Unterschied nicht in einer Verschiedenheit des menschlichen Geistes, der durch die Taufe erneuert wird, seinen Grund hat, weil alle Menschen derselben Gattung angehören, in derselben Form zusammentreffen, daher die verschiedene geistige Befähigung nur aus der Verschiedenheit der körperlichen Disposition entspringen kann. So sind also die wesentlichen Wirkungen der Taufe unter Voraussetzung gleicher Vorbereitung bei allen Getauften dieselben. Die zufälligen Wirkungen der Taufe aber, wie z. B. die Heilung körperlicher Krankheiten, empfangen nicht alle Täuflinge,

wenn sie auch mit derselben Andacht zum Sakramente hintreten, in gleicher Weise. Die Austheilung dieser Wirkungen ist ein Werk der göttlichen Providenz.

Derjenige, welcher sich verstellt, der äußerlich thut, als hätte er Glauben, da er doch nicht glaubt, als verehre er das Sakrament, da er doch dasselbe innerlich verachtet, als wollte er Christo sich conformiren, da er dieß doch nicht will, als wollte er von der Sünde lassen, da er doch fest an ihr hängt, derjenige also, welcher unehrerbietig zur Taufe hinzutritt, indem er überhaupt einen Willen zeigt, den er nicht hat, ein Solcher erlangt nichts von der Gnadenwirkung des Sakramentes. Denn Gott zwingt Niemanden zur Gerechtigkeit. Darum muß der Mensch, um der Wirkung der Taufe theilhaftig zu werden, die Taufe mit dem Willen erfassen. Bei demjenigen aber, der sich verstellt, widerspricht der Wille dem Sakramente oder der Wirkung des Sakramentes. Nur dann erst, wenn die Verstellung, welche die Wirkung des Sakramentes verhinderte, durch die Buße beseitigt worden ist, kann dieselbe eintreten, wie der heil. Augustinus sagt: Tunc valere incipit ad salutem baptismus, cum ab illo fictio veraci confessione recesserit, quae, corde in malitia vel sacrilegio perseverante, peccatorum ablutionem (vel abolitionem) non sinebat fieri.

Zu den Vorbereitungen, welche die Taufe verlangt, gehört der Unterricht im christlichen Glauben. Denn die Taufe, welche gewissermaßen ein Bekenntniß des Christenthums ist, ist das Sakrament des Glaubens. Wer aber den Glauben annehmen soll, der muß vor Allem in demselben unterrichtet werden nach jenem Ausspruche des Apostels: „Wie werden sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben, wie werden sie aber von ihm hören, wenn Niemand ist, der da predigt?“ Rom. X. Darum hat auch der Heiland seinen Jüngern vorerst den Auftrag gegeben, zu lehren, und dann erst den Befehl, zu taufen, indem er sprach: „Gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie ꝛc.“ Bei unmündigen Kindern, die der Aufnahme des christlichen Unterrichtes nicht fähig sind, verhält sich die Sache allerdings anders. Wie die Kirche in ihrer mütterlichen Sorgfalt denselben gleichsam die Füße Anderer leiht, daß sie kommen, und das Herz Anderer, daß sie glauben können: ebenso gibt sie ihnen auch gleichsam die Ohren Anderer zu eigen, daß sie hören, und die Erkenntnißkraft Anderer, daß sie durch diese unterrichtet werden mögen. Auf dieselbe Weise also sind sie in der christlichen Lehre zu unterweisen, auf welche sie getauft werden. — Weiter gehört zu den Vorbereitungen der Taufe der Exorcismus, durch welchen die Dämonen vertrieben werden, welche wegen der Erbsünde und (bei Erwachsenen) wegen der persönlichen Sünden eine Macht über den Menschen haben und somit dem Heile des Menschen hinderlich in

den Weg treten können. Die Anhauchung des Täuflings bedeutet die Vertreibung der bösen Geister; die Segnung und Handauflegung verschließt ihnen den Weg der Rückkehr. Dieß wird übrigens durch den Exorcismus wirklich bewirkt und nicht bloß angedeutet. Wenn daher auch der Glaube und die Intention hinreichen zum Empfang der Taufgnade, so soll doch der Exorcismus nicht weggelassen, oder, wenn dieß etwa im Falle der Noth geschah, später nachgeholt werden. Sonst weist das weiße Kleid, welches dem Täufling dargereicht wird, auf das neue Leben hin, das er führen soll, das Salz und die Benetzung der Ohren und Nase mit Speichel bedeutet die Lehre des Glaubens und zwar die Benetzung der Ohren die Aufnahme derselben, die Benetzung der Nasenöffnungen die Gutheißung, das in den Mund gelegte Salz das offene Bekenntniß derselben. Die Salbung mit Oel ist ein Bild der Tüchtigkeit des Menschen zum Kampfe wider die Dämonen.

Die Firmung.

Außer der Taufe, in welcher das neue, geistige Leben seinen Anfang nimmt, gibt es noch ein anderes Sakrament, durch welches der Mensch gewissermaßen zur Reife und vollen Kraft des geistigen Lebens gelangt, nemlich die Firmung (confirmatio).

Christus hat dieses Sakrament eingesetzt, nicht dadurch, daß er es gespendet, sondern dadurch, daß er es verheißen hat, indem er zu den Seinigen sagte, wenn er nicht hinginge, so würde der Paraklet nicht zu ihnen kommen, wenn er aber hinginge, so würde er ihnen denselben senden. Joh. XVI. In der Firmung nemlich wird die Fülle des heil. Geistes gegeben. Diese aber sollte den Menschen nicht zu Theil werden vor Christi Auferstehung und Himmelfahrt nach jenem Ausspruche bei Joh. VII. „Noch war der Geist nicht gegeben, weil Jesus noch nicht verherrlichet war."

Dieses Sakrament ist zwar nicht absolut zum Seelenheile nothwendig. Der Mensch kann sein Heil auch ohne Empfang der Firmung erlangen, wenn er nur nicht aus Verachtung dieselbe zu empfangen unterläßt. Indessen fördert doch dieß Sakrament das Seelenheil des Menschen.

Die Materie der Firmung (wegen nicht absoluter Nothwendigkeit des Sakramentes zwar nicht so allgemein vorhanden, wie die Materie der zur Erlangung der Seligkeit durchaus nothwendigen Taufe, aber doch leicht zu finden) ist Oel vermischt mit Balsam. Das Oel ist ein Bild der Gnade des heil. Geistes, weßwegen es von Christus, der voll war des heil. Geistes, heißt, er sey gesalbt mit dem Oele der Freude. Dem Oele wird Balsam beigemischt, der durch seinen Wohlgeruch andeutet, daß das in sich erstarkte

geistige Leben schon nicht mehr in sich beschlossen bleiben, sondern auch auf Andere zu wirken anfangen soll. Das Oel und der Balsam entsprechen den feurigen Zungen, welche erschienen, als den Aposteln die Fülle des heil. Geistes mitgetheilt wurde, denn das Oel ist verwandt mit dem Feuer, welchem es zur Nahrung dient, der Balsam aber deutet auf die Mittheilung durch den Geruch, wie die Zunge auf die Mittheilung durch das Wort. Die Apostel wurden mit dem heil. Geiste erfüllt zunächst als Verkünder des Glaubens, die übrigen Gläubigen aber zunächst als Vollbringer dessen, was zur Erbauung dient.

Die Materie anderer Sakramente hat der Einsetzer derselben durch den Gebrauch, den er selbst davon gemacht hat, schon geweiht. So hat er das Taufwasser geheiliget, indem er sich selbst taufen ließ. Er hat Brod und Wein genommen und es gesegnet und gesprochen: Das ist mein Leib, das ist mein Blut. Daher ist es nicht unumgänglich nothwendig, daß die Materie dieser Sakramente vorher geweiht werde. Es reicht die Segnung hin, die sie von Christus empfangen hat. Hat aber eine solche doch statt, so gehört sie nicht zum Wesen, sondern nur zur Solennität des Sakramentes. Da aber Christus sichtbarer Salbungen sich nicht bedient hat, so muß das bei der Firmung aus Oel und Balsam gemischte Chrisma vorher geweiht werden, was durch den Bischof geschieht zwei Tage vor der Paschahfeier, weil in früheren Zeiten die feierliche Taufe, zu welcher Chrisma nothwendig ist, am Vorabende des Osterfestes ertheilt wurde. Der Bischof aber ist der ordentliche Ausspender dieses Sakramentes, denn er vertritt zunächst die Stelle der Apostel; ihm ziemt es auch in seiner höheren Stellung, das zu vollenden, was der Priester bei der Taufe einstweilen begonnen hat. Er salbt bei der Firmung die offenste Stelle am menschlichen Leibe, die Stirne, mit Chrisma, denn der Firmling soll offen und unverhohlen, ohne Scham und Furcht, sich als Christen bekennen. Er spricht dabei die Worte: Ich bezeichne dich mit dem Zeichen des Kreuzes und stärke dich mit dem Chrisma des Heiles im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes, andeutend das Zeichen, unter welchem der Christ seine geistigen Kämpfe streiten soll, so wie die Wirkung dieses Sakramentes und die letzte Ursache, welche diese Wirkung hervorbringt.

Was insbesondere die Wirkung dieses Sakramentes anbelangt, so gibt dasselbe dem Menschen die Macht und Stärke, den geistigen Kampf nicht nur gegen innere, sondern namentlich auch gegen äußere Glaubensfeinde mit Erfolg zu kämpfen. [1]) Darin besteht der Charakter, welchen

[1]) Cf. Contr. Gent. IV. 60: Perfectio spiritualis roboris in hoc proprie consistit, quod homo fidem Christi confiteri audeat coram quibuscunque, nec inde retra-

dieſes Sakrament der Seele aufdrückt, und der ſomit nicht ein Zeichen iſt, wodurch die Gläubigen von den Ungläubigen ſich unterſcheiden, wie das in der Taufe mitgetheilte, ſondern ein Zeichen, wodurch die geiſtig Fortgeſchrittenen, die nicht mehr bloß in ſich, ſondern bereits für Andere leben, von den geiſtig Unmündigen verſchieden ſind. Daraus folgt aber, daß das charakteriſtiſche Zeichen der Firmung jenes der Taufe zur nothwendigen Vorausſetzung habe, ſo daß ohne letzteres der Empfang der Firmung nutzlos wäre, da die Stärkung und Reife des geiſtigen Lebens die wirkliche Exiſtenz deſſelben vorausſetzt, wie auch im Gebiete des Sinnlichen nur das bereits gewordene Leben wachſen und fortſchreiten kann. Da überdieß bei der Firmung dem Menſchen die Fülle des heil. Geiſtes geſpendet wird, ſo iſt auch anzunehmen, daß derſelbe dabei eine vor Gott wohlgefällig machende Gnade erlange.

Wie in der Natur Alles zu ſeiner Vollendung hingedrängt wird: ſo will Gott auch in der geiſtigen Welt Alles ſeiner Vollkommenheit entgegengeführt wiſſen. Darum ſoll das den geiſtigen Menſchen vollendende Sakrament Allen ohne Ausnahme ertheilt werden. So erfüllte auch nach Act. II. der heil. Geiſt das ganze Haus, d. h. er ergoß ſich auf Alle diejenigen, welche im Hauſe waren, und die zuſammen im Bilde die ganze Kirche darſtellten. Die Stufen der phyſiſchen Entwicklung der Menſchen ſind in dieſer Hinſicht nicht maßgebend, da die unſterbliche, menſchliche Seele an dieſe Stufen nicht gebunden iſt. Geiſtig kann allerdings der Greis erſt geboren werden, während etwa der Jüngling ſchon die volle geiſtige Reife hat. Darum kann jeder Chriſt die Firmung erhalten. Nur Eines iſt nothwendige Vorausſetzung, nemlich der Stand der Gnade. Denn die Firmung iſt weſentlich eine Stärkung. Es wird daher vorausgeſetzt, daß Etwas in dem Firmling vorhanden ſey, was gekräftigt und geſtärkt werden kann. Darum darf dieſes Sakrament denen nicht geſpendet werden, welche die göttliche Gnade nicht haben, nicht alſo Sündern, ſo lange ſie nicht durch die Buße aus ihrem Sündenzuſtande herausgetreten ſind. Iſt aber Letzteres geſchehen, ſo vollendet die Firmung die Wirkung der Buße, wie ſie die Wirkung der Taufe ergänzt. Sollte aber ein Erwachſener einer

---

hatur propter confusionem aliquam vel terrorem. Fortitudo enim inordinatum timorem repellit. Sacramentum igitur, quo spirituale robur regenerato confertur, eum quodammodo instituit pro fide Christi propugnatorem, et quia pugnantes sub aliquo principe ejus insignia deferunt, hi, qui confirmationis sacramentum suscipiunt, signo Christi insigniuntur, videlicet signo crucis, quo pugnavit et vicit. Hoc autem signum in fronte suscipiunt in signum, quod publice fidem Christi confiteri non erubescant.

Sünde, die er begangen, sich nicht bewußt werden, oder sollte etwa dessen Reue nicht eben eine vollkommene seyn (wenn er nur nicht sich verstellt), so wird er durch die in der Firmung mitgetheilte Gnade Vergebung seiner Sünden erlangen.

Das, was bei den materiellen Kämpfen die Feldherrn und Centurionen, welche die Kämpfenden leiten und führen, das sind bei den geistigen Kämpfen diejenigen, welche bei dem zu denselben stärkenden Sakramente als Firmpathen (wovon nicht Umgang genommen werden darf) gewählt werden.

Die Eucharistie.

Die Eucharistie ist das Aliment des geistigen Lebens, welches durch die Taufe gesetzt und durch die Firmung in sich erstarkt ist. Insoferne dieß Sakrament auf die Vergangenheit geht und an Christi Leiden erinnert, heißt es Opfer (sacrificium); insoferne es auf die Gegenwart gerichtet ist, auf die kirchliche Einheit hinweist und die Gläubigen mit Christus und zugleich unter einander verbindet, heißt es Communion (communio, synaxis); auf die Zukunft gehend und den Genuß des höchsten Wesens in der ewigen Glückseligkeit vorbildend wird es Wegzehrung (viaticum) und Eucharistie (bona gratia, quia gratia Dei vita aeterna, Rom. VI) genannt.

Unmittelbar vor seinem Leiden und seinem Hingange aus dieser Welt, bei dem letzten, mit seinen Jüngern gehaltenen Mahle hat Christus dieses, schon im A. B. durch die Oblation des Melchisedech, insbesondere aber durch das Osterlamm vorgebildete Sakrament eingesetzt, und zwar in Brod und Wein, denn es soll, wie diese Elemente leiblich, so dieß Sakrament geistig nähren; es soll fortwährend als Erinnerungszeichen an Christi Tod die Trennung von Fleisch und Blut, die bei ihm sich begeben, darstellen und darum als Sakrament des Leibes und als Sakrament des Blutes empfangen werden; es soll ebensowohl der Seele, dessen Bild das Blut, als auch dem Leibe, dessen Bild das Brod ist, des Empfangenden Heil bringen; es soll aus den vielen Gläubigen Ein Ganzes, Eine Kirche schaffen, wie das Brod aus vielen Körnern sich zusammensetzt, und der Wein aus verschiedenen Beeren zusammenfließt.

Das bei der Eucharistie gebrauchte Brod soll Weizenbrod seyn. Dieses ist gewöhnlich im Gebrauche der Menschen und diesem insbesondere kömmt in leiblicher, wie der Eucharistie in geistiger Beziehung, nährende und stärkende Kraft zu. Die Lateiner gebrauchen dasselbe ungesäuert wegen Christi Einsetzung und weil ungesäuertes Brod ein Bild der Unbeflecktheit

des ohne Sünde empfangenen Leibes Christi, so wie der Unbescholtenheit ist, die von denjenigen gefordert wird, welche zu diesem Sakramente hinzutreten. Wie Christus mit dem Weizenkörnlein, so vergleicht er sich auch mit dem Weinstocke. Der von demselben gewonnene Saft, Wein im eigentlichen Sinne des Wortes, ist daher von ihm bei Einsetzung der heil. Eucharistie gebraucht worden und muß eben darum auch fortan bei diesem Sakramente angewendet werden. Wein ist ein Bild der geistigen Freude, welche die Eucharistie dem Menschen vermittelt. Ps. CIII. Dem Weine wird etwas Wasser beigemischt, weil aller Wahrscheinlichkeit nach dieß auch der Heiland, der Sitte des Landes sich anschließend, beim letzten Abendmahle gethan hat. Ueberdieß ist das beigemischte Wasser geeignet, das Leiden und den Tod Jesu, wobei Blut und Wasser aus seiner geöffneten Seite floß, darzustellen, so wie auch die Wirkung dieses Sakramentes, nemlich die Vereinigung des christlichen Volkes (dessen Bild das Wasser ist) mit Christus. Indessen ist die Beimischung von Wasser zu dem bei der Eucharistie gebrauchten Weine nicht zum Wesen des Sakramentes nothwendig, denn Wasser gehört wesentlich allerdings zum Brode, aber nicht zum Weine. Darum hängt auch die Giltigkeit des Sakramentes nicht von der Beschaffenheit des beigemischten Wassers ab, obwohl man ohne Sünde kein anderes, als wahres und natürliches Wasser, welches allein das diesem Sakramente angemessene ist, gebrauchen kann.

In der Eucharistie haben wir kein bloßes Zeichen oder Bild von Christus, sondern (was allerdings weder mit den Sinnen geschaut, noch mit dem Geiste begriffen, sondern nur geglaubt werden kann) in Wahrheit sein Fleisch und sein Blut.[1]) Eine Figur, ein Bild davon hatten bereits die Juden in den Opfern des A. B. Schon die höhere Vollkommenheit des N. B. also verlangt, daß da mehr gegeben werde. Es ist ganz der Liebe des Erlösers angemessen, daß er bei den Seinigen auch leiblich gegenwärtig seyn und sie durch vertraulichen Verkehr mit ihnen, fortwährend zur Hoffnung aufrichten will. Ueberdies ist diese leibliche Gegenwart Christi im Altars-Sakrament geeignet, den Glauben an die Menschheit Christi, der neben dem Glauben an dessen Gottheit nothwendig ist, aufrecht zu erhalten. Dabei wird (was

[1]) Cf. contr. Gent. IV. 61: Aliter generans generato conjungitur et aliter nutrimentum nutrito in corporalibus rebus. Generans enim non oportet secundum substantiam generato conjungi, sed solum secundum similitudinem et virtutem. Sed *alimentum oportet nutrito secundum substantiam conjungi.* Unde ut corporalibus signis spirituales effectus respondeant, mysterium verbi incarnati aliter (sc. solum secundum virtutem) nobis conjugitur in baptismo, qui est spiritualis regeneratio, atque aliter (sc. secundum substantiam) in Eucharistiae sacramento, quod est spirituale alimentum.

allerdings nur der göttlichen Allmacht möglich ist und wozu unter den natürlichen Umgestaltungen sich keine Aehnlichkeit findet) die ganze Substanz des Brodes und Weines in die ganze Substanz des Leibes und Blutes Christi verwandelt, weßwegen man diese nicht formelle, sondern substantielle Wandlung als Transsubstantiation bezeichnen kann.[1]) Um jedoch das Verdienst des Glaubens zu erhöhen, um den Ungläubigen keine Gelegenheit zu Spott und Hohn zu geben und den Abscheu der Menschen ferne zu halten, die zwar Brod und Wein, aber nicht Menschenfleisch zu genießen pflegen, hat der Herr es gewollt, daß die äußeren Gestalten von Brod und Wein auch nach der Consecration noch fortdauern sollen.

Wir haben in dem Altars-Sakramente den ganzen Christus mit Leib und Seele, mit Gottheit und Menschheit. Auch unter jeder einzelnen Gestalt ist der ganze Christus. Unter der Gestalt des Brodes ist kraft des Sakramentes der Leib Christi, vermöge reeller Concomitanz aber auch sein Blut; unter der Gestalt des Weines ist kraft des Sakramentes das Blut Christi vermöge reeller Concomitanz aber auch sein Leib (denn Leib und Blut sind in Christus nicht mehr getrennt, wie zur Zeit seines Leidens und Sterbens), sowie seine Seele und seine Gottheit.[2]) Auch in jedem Theile der Gestalten des Brodes und Weines ist der ganze Christus, da seine Gegenwart in diesem Sakramente eine substantielle, die Substanz aber in jedem Theile ganz vorhanden ist, wie z. B. in jedem Lufttheilchen die ganze Natur der Luft, in jedem Stückchen Brod das volle Wesen des Brodes sich findet.

Die Form, deren sich Christus selbst bei Spendung des Altars-Sakramentes bedient hat, und welche also beizubehalten Pflicht ist, lautet: Dieß ist mein Leib, dieß ist der Kelch meines Blutes ꝛc.

Das hochheilige Sakrament der Eucharistie enthält Christum, der die Quelle und der Ursprung aller Gnade ist. Es wirkt daher das Leben

---

[1]) Hierin liegt auch der Grund zur Erlaubtheit, ja zur Verpflichtung, Christus im heil. Altars-Sakramente anzubeten: Alioquin sacerdos peccaret statim post verba consecrationis proponens hostiam non consecratam populo adorandam, nisi jam esset corpus Christi, quia induceret populum ad idololatriam. In I Corinth. c. XI. lect. 6.

[2]) Auf die Einwendung, daß, wenn der ganze Christus unter jeder Gestalt gegenwärtig ist, die Eine der beiden eucharistischen Gestalten überflüssig sey, erwidert der heil. Thomas, daß die Gestalten von Brod und Wein dazu dienen, das Leiden Christi, wobei das Blut vom Leibe gesondert wurde (weßwegen bei der Form der Consecration ausdrücklich der Ausgießung des Blutes Erwähnung geschieht), so wie die Speisung und Tränkung des christlichen Volkes zum geistlichen Leben, und die Wirkung dieses Sakramentes für das Heil sowohl des Leibes als der Seele, darzustellen. 3. q. 76. a. 2.

der Gnade, weßwegen der Heiland sagt: „Wer mich ißt, der wird leben durch mich.“ Joh. VI. Es stellt dasselbe das Leiden Christi dar, darum bringt es die Wirkung hervor, welche das Leiden des Herrn für die Welt hervorgebracht hat, eine Wirkung, die der Heiland mit den Worten ausspricht: „Dieß ist mein Blut, welches für euch vergossen wird zur Nachlassung der Sünden.“ Mt. XXVI. Es wird dieß Sakrament in Weise von Speise und Trank gespendet. Wie daher die leibliche Speise und das materielle Getränke das Leben erhält, steigert, das entschwindende wieder herstellt und die Lust des Lebens bereitet, so wirkt auch diese höhere Ernährung dasselbe in Bezug auf das geistige Leben: „Mein Fleisch, sagt der Heiland, ist wahrhaft eine Speise und mein Blut wahrhaft ein Trank.“ Joh. VI. Wie das Brod aus vielen Körnern, der Wein aus vielen Beeren Ein Ganzes geworden, so wirkt gleichfalls jenes Sakrament verbindend und einigend. Das durch Christus in der Eucharistie gespendete Gnadenleben überschreitet die engen Grenzen des irdischen Daseyns und reicht bis in die Ewigkeit hinüber, daher der Heiland die ewige Glorie um dieses Sakramentes willen verheißt, wenn er spricht: „Wer von diesem Brode ißt, der wird leben in Ewigkeit.“ Joh. VI.

Das Sakrament der Eucharistie hat an sich allerdings aus dem Leiden Christi, welches die Quelle und der Grund der Vergebung aller Sünden ist, die Kraft, jegliche, auch die Todsünde nachzulassen. Es kann aber in dem Empfänger desselben ein dieser Wirkung entgegenstehendes Hinderniß vorhanden seyn. Dieß ist der Fall bei demjenigen, welcher sich einer schweren Sünde bewußt ist. Ein Solcher empfängt das Sakrament nicht in rechter Weise, denn er hat das geistige Leben nicht in sich, soll also auch nicht die Nahrung des geistigen Lebens genießen. Dieser kann auch nicht (wie es durch dieß Sakrament geschehen soll) mit Christus sich einigen, so lange er noch an der Sünde hängt. Daher wirkt die Eucharistie bei demjenigen, welcher sich einer schweren Sünde bewußt ist, nicht Vergebung derselben. Nur bei dem, der erst von der Sünde gerechtfertigt wird, könnte sie, durch das Verlangen nach diesem Sakramente, eine solche Wirkung hervorbringen, so wie auch bei demjenigen, der zwar eine schwere Sünde begangen hat, ohne aber derselben sich bewußt zu seyn, oder Anhänglichkeit an dieselbe zu haben. Würde ein Solcher andächtig und ehrerbietig zu diesem Sakramente hinzutreten, so würde er die Liebesgnade erlangen, die seine unvollkommene Reue ergänzen und ihm Vergebung der Sünde bringen würde. Die läßliche Sünde aber wird immer durch die heil. Eucharistie getilgt. Wie die leibliche Nahrung das wieder ersetzt, was durch die natürliche Glut täglich an Lebenskraft verloren geht: so ersetzt auch das Altars-Sakrament den durch die Glut der Begierlichkeit herbeigeführten Abgang des

geistigen Lebens. Die Kraft der Liebe, welche in diesem Sakramente gespendet wird, ist größer, als die Kraft der läßlichen Sünde, welche wesentlich nicht eine Vernichtung, sondern ein Erkalten der Liebe ist. Darum tritt auch die begangene läßliche Sünde der Wirksamkeit der Eucharistie nicht hindernd in den Weg. Es kann Einer, der viele läßliche Sünden begangen hat, andächtig zu diesem Sakramente hinzutreten und vollkommen der Wirkung desselben theilhaftig werden. Nur wenn die läßliche Sünde nicht in die Vergangenheit, sondern in die Gegenwart fiele, würde sie wenigstens theilweise der Wirkung dieses Sakramentes berauben, nicht zwar der Erlangung der geistigen, der Vermehrung der habituellen Gnade oder der Liebe, wohl aber der wirklichen geistigen Erquickung und Süßigkeit, welche die Eucharistie dem Menschen zu spenden vermag.

Die Eucharistie ist zugleich Opfer und Sakrament. Die Natur des Opfers hat sie an sich, insoferne dieselbe dargebracht, die Natur des Sakramentes, insoferne sie empfangen wird. Darum bringt sie in dem Empfänger die Wirkung des Sakramentes, in dem, welcher es darbringt oder für welchen es dargebracht wird, die Wirkung des Opfers hervor. Kraft des Sakramentes und direkt wirkt die Eucharistie das, wozu sie eingesetzt ist, somit geistige Ernährung durch Einigung mit Christus und seinen Gliedern, wie auch die leibliche Nahrung mit demjenigen sich eint, der sie genießt. Da aber diese Einigung durch die Liebe geschieht, deren Glut nicht nur Nachlassung der Schuld, sondern auch der Strafe vermittelt: so kann die Eucharistie außer der Hauptwirkung indirekt und begleitungsweise auch *Nachlassung der Strafe* wirken, nicht aber der ganzen, sondern nur theilweise nach dem Maße der Andacht und des Eifers in dem Empfänger derselben. Insoferne die Eucharistie Opfer ist, hat sie allerdings an sich schon genugthuende Kraft. Indessen kömmt es da, wie überhaupt bei der Genugthuung mehr auf den Affect des Darbringers, als auf die Größe des Dargebrachten an. So hat die Frau im Evangelium, die nur zwei kleine Geldstücke in den Opferkasten geworfen hat, mehr gegeben, als alle Uebrigen. Obwohl also die Opferung der Eucharistie hinreichend ist, für jegliche Strafe Genüge zu leisten, so kömmt ihr diese genugthuende Kraft doch nicht für die ganze Strafe zu, sondern nur nach dem Maße der Devotion derjenigen, welche das eucharistische Opfer darbringen oder für welche es dargebracht wird.

Christus sagt von der Eucharistie: „Dieß ist das Brod, welches vom Himmel herabkommt, damit, wer davon ißt, nicht sterbe.“ Joh. VI. Ist nun die Sünde ein geistiges Sterben, so ist damit ausgesprochen, daß die Eucharistie *ein Präservativ gegen künftige Sünden sey*. Dieß ist sie auch wirklich, indem sie durch die Vereinigung des Menschen mit Christus innerlich das geistige Leben stärkt, und als Zeichen des Leidens

Christi, durch welches die Dämonen besiegt worden sind, äußerlich die Angriffe des bösen Geistes ferne hält, indem sie, die Liebe nährend, indirekt den Zunder des Bösen schwächt und direkt das Herz des Menschen im Guten bestärkt. Unmöglichkeit der Sünde ist allerdings nicht im Gefolge dieses Sakramentes. Denn wie jede Ursache nach der Beschaffenheit ihres Stoffes, so wirkt auch die Eucharistie entsprechend der Natur und dem Wesen dessen, der sie empfängt. Da nun dem Menschen im gegenwärtigen Zustande Willkühr, vermöge welcher er sich zum Guten und zum Bösen wenden kann, eigen ist, so kann diesem Sakramente nur präservirende, keine die Möglichkeit der Sünde vollends beseitigende Kraft zukommen.

Die übrigen Sakramente nützen nur demjenigen, der sie empfängt; die Eucharistie aber kann auch Solchen, die sie nicht empfangen, Nutzen bringen. Den Empfängern nützt sie als Sakrament und als Opfer, weil sie für Alle, welche dieselbe empfangen, dargebracht wird, daher es im Canon der Messe heißt: Quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum filii tui corpus et sanquinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur. Denjenigen, welche die Eucharistie nicht empfangen, kann sie nützen als Opfer, insoferne dasselbe für sie dargebracht wird. Darum heißt es auch im Canon der Messe: Memento Domine famulorum famularumque tuarum, pro quibus tibi offerimus vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis, pro se suisque omnibus, pro redemtione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae. Beides hat Christus ausgesprochen, wenn er Mt. XXVI und Luc. XXII von seinem Blute sagt: „Welches für euch (die Empfänger) und für Viele (Andere) vergossen wird zur Nachlassung der Sünden." Aber kann man ohne eigenes Thun und Leiden Gnade empfangen? Gewiß nicht. Wie in dem Leiden Jesu allerdings Kraft genug wäre, um auf alle Menschen beseligend zu wirken, dieß aber doch nur bei denjenigen geschieht, welche durch Glaube und Liebe demselben sich anschließen: so bringt auch das eucharistische, das Leiden Christi darstellende Opfer nur bei denjenigen eine Wirkung hervor, die in Glaube und Liebe mit demselben sich vereinigen. Darum bringt man dieß Opfer nur für diejenigen dar, die Glieder Christi sind; darum betet man im Canon nicht für die, welche außerhalb der Kirche sind. Jene aber können mehr oder weniger nach Maß ihrer Andacht davon Nutzen haben.

Es ist Pflicht des Christen, die heilige Eucharistie zu empfangen, denn der Empfang derselben kann nicht als beliebig, sondern muß als nothwendig betrachtet werden, da der Heiland sagt, daß diejenigen, welche das Fleisch des Menschensohnes nicht essen und sein Blut nicht trinken, das Leben nicht in sich haben. Joh. VI. Die Einheit des mystischen Leibes Christi, nemlich der Kirche, beruht auf der Eucharistie. Wie nun

außerhalb der Kirche, so wie einst außer der aus der Sündfluth rettenden Arche Noa's, kein Heil ist: so ist auch keines ohne den Empfang der heil. Eucharistie. Die Eucharistie ist die Spitze und das Vollendende in Bezug auf alle übrigen Sakramente, die entweder auf den Empfang oder auf die Bereitung der Eucharistie abzielen. Aber nicht Alle können wirklichen Antheil an dem Altars-Sakramente haben! Sie können aber doch das Verlangen in sich tragen, dasselbe zu empfangen, und eben dadurch des Segens der Eucharistie theilhaftig werden. Aber die unmündigen Kinder! Diese werden schon durch die Taufe, in der sie das durch die Eucharistie zu nährende und vollendende geistige Leben dem Anfange nach erhalten, für den Empfang derselben vorbereitet, und wie sie durch den Glauben der Kirche glauben, so verlangen sie auch nach der Intention der Kirche nach der Eucharistie und werden sofort der Wirkung dieses Sakramentes theilhaftig. Man sage nicht, daß, wie die leibliche Nahrung, nur wenn sie wirklich genossen wird, dem Leibe nützt, so auch die Nahrung des Geistes nur dem wirklich Genießenden nützen könne; denn die Wirkung ist da und dort eine wesentlich verschiedene. Die leibliche Nahrung geht in die Substanz desjenigen über, der sie genießt; diese geistige Nahrung aber verwandelt den Genießenden in das, was sie selbst ist. Es kann aber Einer mit Christus vereinigt und gleichsam in ihn verwandelt werden, ohne den äußern Empfang des Sakramentes, bloß durch das Verlangen nach demselben. Es gibt also auch einen geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi. Dieser muß selbst auch bei dem wirklichen, äußern Empfange der Eucharistie seyn, da ohne letzteren wohl das Sakrament, aber nicht die Wirkung des Sakramentes empfangen wird, weßwegen man zwei Arten des Genusses bei der heil. Eucharistie unterscheidet, einen sakramentalen, unvollkommenen, wodurch der Genießende nur an dem Sakramente, und einen geistigen, vollkommenen, wodurch er an dem Sakramente und zugleich an der Gnadenwirkung desselben Antheil hat. Derjenige, welcher im Zustande der schweren Sünde zu diesem Sakramente hinzutritt, empfängt allerdings das Sakrament. Es hört nicht, wie Einige behaupteten, in demselben Augenblicke der Leib Christi auf, unter den Gestalten gegenwärtig zu seyn, in welchem die Lippen des Sünders ihn berühren. Diese Annahme würde die Wahrheit des Sakramentes aufheben, wozu gehört, daß, so lange die Gestalten vorhanden sind, der Leib Christi unter denselben gegenwärtig bleibt. Indessen trifft einen Solchen der Fluch des Apostels: „Wer unwürdig ißt und trinkt, der ißt und trinkt sich das Gericht (d. h. die Verdammung) hinein." I Cor. XI. 29. Er begeht eine Lüge, indem er, die Eucharistie empfangend, sich anstellt, als sey er mit Christus durch den wahren, in Liebe vollendeten Glauben verbunden, den doch derjenige nicht haben kann, der eine schwere Sünde auf dem Herzen

hat, weßwegen ein Solcher als Schänder des Sakramentes das Verbrechen des Sakrilegiums begeht. Die Eucharistie ist zwar ein Heilmittel. Aber wie der Fieberkranke eines anderen Heilmittels bedarf, als derjenige, welcher bereits vom Fieber frei ist: so gibt es zwar auch reinigende Mittel (die Taufe und die Buße), welche zur Beseitigung des Fiebers der Sünde gegeben werden, die Eucharistie aber ist ein stärkendes Mittel, welches nur denen gereicht werden soll, die bereits von der Krankheit der Sünde befreit sind.[1]) Darum fordert es auch die Majestät Gottes und die evangelische Zucht, daß offenkundigen Sündern, auch wenn sie dieselbe verlangen sollten, die heil. Communion versagt werde. Jedoch dürfte dieß nicht geschehen in Bezug auf geheime Sünder, die das in der Taufe erworbene Recht, zum Tisch des Herrn zu gehen, durch kein öffentliches Vergehen verloren haben. Man darf nicht Böses thun d. h. sie diffamiren, damit dadurch Gutes entstehe d. h. der unwürdige Empfang des Altars-Sakramentes verhindert werde,

---

[1]) In der Schrift vom „Altars-Sakramente" c. XVII. (opusc. 58) unterscheidet der heil. Thomas einen dreifachen Genuß der Eucharistie und spricht sich hierüber in folgender Weise aus: In cibo altaris duo sunt sc. sacramentum et virtus sacramenti. Sacramentum, ut dicit Augustinus, in duobus consistit, visibili panis et vini specie et invisibili carne et sanguine Christi. Virtus vero sacramenti est sanctio a damnatione mortis aeternae. Hanc virtutem sacramenti crediderunt et gustaverunt spiritualiter omnes salvandi ab origine mundi et quotidie gustant omnes boni christiani. Secundo modo tam boni, quam mali hoc modo dissimili, quia mali manducant sacramentum tantum i. e. sub visibili specie panis corpus Christi, sed non virtutem sacramenti manducant spiritualem i. e. salutem ad vitam aeternam. Boni vero manducant utrumque simul sc. sacramentum et virtutem sacramenti. Ex his patet triplex modus manducandi, primus *sacramentalis*, secundus *spiritualis* tantum, tertius *sacramentalis et spiritualis* simul. Primo manducant mali christiani, secundo omnes salvandi, tertio soli boni christiani. Primi manducant et non manducant, secundi non manducant et tamen manducant, tertii manducant et manducantur etc. In der angeführten Schrift werden auch die Pflichten des Christen in Bezug auf dieses hochheilige Sakrament ausführlicher besprochen. Wir fürchten indessen zu weitläufig zu werden, wenn wir außer der eben gegebenen Probe aus diesem Werkchen noch Mehreres beibringen würden. Darum sey nur kurz noch hier auf das hingewiesen, was der heil. Thomas, nachdem er vorerst eine sichere dogmatische Grundlage gewonnen hat, eben auf diesem Grunde von dem Empfänger der Eucharistie als Vorbereitung fordert. Dieß aber sind insbesondere folgende drei Punkte: 1) Vollkommener Glaube an das, was man nicht sieht, nemlich, daß der ganze Christus als wahrer Mensch und wahrer Gott unter der Gestalt des Brodes zugegen sey. 2) Reinigkeit des Herzens. 3) Inbrünstige Andacht. Alle hierher gehörigen sittlichen Forderungen aber gründet er auf den Gedanken an die Würde des im heil. Altars-Sakramente gegenwärtigen Gottmenschen und findet dieselben angedeutet in der heil. Hostie, die aus vielen Körnern Ein Ganzes geworden, so wie auch im Osterlamme, welches ein Vorbild der Eucharistie gewesen ist.

obwohl sie ihrerseits die Verpflichtung hätten, lieber ihre eigene Diffamation zu dulden, als den Leib des Herrn unwürdig zu empfangen. Denselben aber, wie Einige wollen, eine ungeweihte Hostie darreichen, hieße sie und Andere zur Idololatrie verleiten.

Die pollutio nocturna, wenn ihr nicht eine schwere Sünde vorausgegangen ist oder dieselbe veranlaßt hat, ist kein Hinderniß, die Eucharistie zu empfangen. Da jedoch dieselbe immerhin eine gewisse Befleckung des äußern Menschen ist, so ziemt es sich wenigstens, wenn nicht besondere Gründe vorhanden sind, vom Empfange der Eucharistie sich zu enthalten. Dasselbe gilt von dem coitus conjugalis, wenn er um der Kindererzeugung willen, oder um die eheliche Pflicht zu leisten, statt gehabt hatte. Solchen aber, welche um der Lust willen in geschlechtlichen Verkehr sich eingelassen, ist es nicht erlaubt, sofort zum Sakramente des Altares hinzutreten.

Der vorausgegangene Genuß von Speise und Trank ist zwar nicht an sich, wohl aber, weil die Kirche es so will, ein Hinderniß des Empfanges der heil. Eucharistie. Die dem Sakramente gebührende Ehre verlangt, daß der Leib des Herrn eher, als andere Nahrung, in den Mund eingehe. Christus, welcher in diesem Sakramente gespendet wird, und seine Liebe muß vor allem im menschlichen Herzen grundgelegt, das Reich Gottes zuerst gesucht werden, was eben durch jene Priorität des Empfanges der Eucharistie vor aller Nahrung angedeutet wird. Auch ist bei den Menschen wohl ungeordneter Gebrauch der Nahrung und somit die Gefahr der Ueberfüllung zu fürchten. Darum fordert die Kirche vor dem Empfang der Eucharistie natürliches, somit von Allem, was in Weise von Speise oder Trank genossen wird, sich enthaltendes, um Mitternacht beginnendes Fasten, wovon nur bei Kranken, deren Zustand Besorgniß einflößt, Umgang genommen werden darf. Christus hat allerdings den Aposteln beim letzten Abendmahle die Eucharistie gereicht, obwohl diese nicht mehr nüchtern waren (weßwegen in der alten Kirche an einigen Orten am Jahrestage des Abendmahles das Altars-Sakrament erst nach genossener Nahrung empfangen wurde). Indessen wollte der Heiland, daß der Act der Einsetzung und ersten Spendung der Eucharistie, um desto dringender die Tiefe jenes Geheimnisses zu empfehlen und es um so mehr in das Herz und Gedächtniß seiner Schüler einzuprägen, der letzte seines irdischen Lebens seyn sollte. Es ist überdieß den Aposteln in keiner Weise zur Pflicht gemacht worden, dafür zu sorgen, daß jene Ordnung in der Kirche beibehalten werde.

Denjenigen, welche nie den Gebrauch ihrer Vernunft gehabt haben (wohin auch die unmündigen Kinder zu zählen sind), ist die Theilnahme an dem Sakramente des Altares zu verweigern, was jedoch nicht geschehen darf in Bezug auf Solche, die früher den Gebrauch ihrer Vernunft

gehabt und Andacht gegen das heil. Altars-Sakrament an den Tag gelegt haben. Diesen muß wenigstens in articulo mortis die Eucharistie gereicht werden, wenn keine Verunehrung des Sakramentes zu befürchten ist.

Wie oft soll man die heil. Communion empfangen? Blickt man einzig auf das Sakrament, dessen Gnadenwirkung den Menschen Heil bringt, so muß man sich für die tägliche Communion aussprechen, auf daß der Mensch täglich an der Frucht derselben Antheil haben kann. Darum sagt der heil. Ambrosius: „Wenn, so oft das Blut Christi vergossen wird, dieß zur Nachlassung der Sünden geschieht, so muß ich immer (das Altars-Sakrament) empfangen, damit mir immer die Sünden nachgelassen werden; ich, der ich immer sündige, bedarf auch immer eines Heilmittels.“ Lib. IV. de sacram. c. 6. Blickt man dagegen auf den Empfänger des Sakramentes, von dessen Seite erforderlich ist, daß er mit großer Andacht und Ehrerbietigkeit zu diesem Sakramente hinzutrete: so ist es allerdings lobenswerth, wenn derjenige, welcher sich alle Tage hinlänglich vorbereitet findet zum Empfange der heil. Eucharistie, dieselbe wirklich täglich empfängt, weßwegen der heil. Augustinus (serm. 28 de verb. Domini) sagt: „Dieß ist das tägliche Brod; empfange es täglich, damit es täglich dir Nutzen bringe... lebe aber auch so, daß du würdig bist, es täglich zu empfangen.“ Wie man täglich leibliche Nahrung genießt, so mag man auch täglich geistige genießen. Weil aber bei manchem Menschen oft wegen Mangel an körperlicher oder geistiger Vorbereitung die erforderliche Andacht sich nicht findet, so wäre es nicht für Alle gut, wenn sie täglich zum Altars-Sakramente hinzutreten würden. Sie mögen es daher nur so oft thun, als sie sich gehörig vorbereitet finden, daher der heil. Augustinus (de eccl. dogmat. c. 53) sagt: „Die tägliche Communion lobe ich weder, noch tadle ich sie.“ Was die kirchlichen Anordnungen in Bezug auf diesen Punkt anbelangt, so haben sich dieselben jedesmal an den eben vorhandenen Zustand der Kirche angeschlossen. In den ersten Zeiten der Kirche war, bei dem großen Eifer der Christen, tägliche Communion angeordnet. Da dieser Eifer erkaltete, bestimmte Papst Fabian, daß die Gläubigen, wenn nicht öfter, doch wenigstens dreimal, zu Ostern, Pfingsten und Weihnachten nemlich, die heil. Communion empfangen sollten. Papst Soter erklärt, daß auch am Gedächtnißtage des letzten Abendmahles communicirt werden solle. In der Folge, da die Bosheit überhand nahm und die Liebe noch mehr erkaltete, setzte Innocenz III. fest, daß zum Mindesten einmal im Jahre (zur Osterzeit) von den Gläubigen die heil. Communion zu empfangen sey. Augustinus räth den Empfang der Eucharistie an allen Sonntagen an. Sich aber der Communion ganz zu enthalten, ist nicht erlaubt. Eine solche Enthaltung wäre nicht nur wider die Anordnung der Kirche, sondern auch wider Christi

Willen. Luc. XXII. 19. Joh. VI. 54. Der Empfang der heil. Eucharaſtie iſt wenigſtens in voto nothwendig. Das Verlangen nach der Euchariſtie aber wäre kein wahres, aufrichtiges, wenn bei gegebener Gelegenheit zum wirklichen Empfang dieſes Sakramentes, doch davon Umgang genommen würde. Aber aus Demuth kann man ſich doch wohl der Euchariſtie enthalten, indem man ſich, wie der Hauptmann im Evangelium nicht für würdig erachtet, Chriſtum unter ſeinem Dache zu empfangen! Allein die wahre Demuth verſchließt ſich nicht, wie der heil. Gregorius ſagt, hartnäckig gegen dasjenige, was zum Frommen der Menſchen angeordnet iſt. Die Ehrerbietung, welche wir dieſem Sakramente ſchuldig ſind, iſt eine Miſchung aus Liebe und Furcht. Das aus der Liebe entſpringende Verlangen treibt zum Empfange der heil. Euchariſtie an, die aus der Furcht hervorgehende Demuth zur Enthaltung, jedoch nur zu zeitweiſer, nicht zu andauernder Enthaltung von derſelben. Aus dieſem Grunde, ſagt der heil. Auguſtinus (epist. 118. c. 3) ſey die Handlungsweiſe des Zachäus nicht im Widerſpruche mit der des Hauptmanns im Evangelium, obwohl der Eine derſelben freudig den Herrn empfing, der Andere entgegen ſeine Unwürdigkeit bekannte. Beide haben den Heiland geehrt, wenn auch nicht auf gleiche Weiſe. Dabei ſteht aber immerhin die Liebe und die Hoffnung, zu welcher die Schrift ſtets uns ermahnt, höher, als die Furcht. Darum hat der Heiland dem heil. Petrus, der ihm ſagte, er ſolle weggehen von ihm, denn er ſey ein Sünder, geſagt: Fürchte dich nicht.

Es iſt erlaubt, den Leib des Herrn ohne das Blut (die Geſtalt des Brodes ohne die des Weines) zu empfangen. Beim Empfange des Altars-Sakramentes iſt die größte Ehrerbietigkeit und Vorſicht nothwendig, daß nichts geſchehe, was der Heiligkeit eines ſo großen Geheimniſſes zuwider läuft. Bei der Sumtion des Blutes aber könnte aus Mangel an gehöriger Achtſamkeit leicht Etwas verſchüttet werden. Da nun im Laufe der Zeit die Zahl der Gläubigen wuchs, unter welchen auch Greiſe, junge Leute und Kinder ſind, von denen ſich nicht immer die erforderliche Achtſamkeit und Sorgfalt beim Empfange des Altars-Sakramentes erwarten läßt: ſo hat ſich in einigen Kirchen die kluge Sitte eingeführt, daß dem Volke das heil. Blut nicht gereicht, ſondern nur vom Prieſter ſumirt wird, welcher, wie er das ganze Sakrament conſecrirt, auch ganz daran Antheil haben muß. Die Vollſtändigkeit des Sakramentes leidet unter dieſer Sitte durchaus nicht, da dieſelbe nicht im Gebrauche, den die Gläubigen davon machen, ſondern in der Conſecration der Materie zu ſuchen iſt. Ueberdieß wird das heil. Blut immerhin von dem Prieſter im Namen Aller dargebracht und ſumirt. Chriſtus iſt ja auch ganz unter jeder der beiden Geſtalten des Sakramentes gegenwärtig.

Die heil. Euchariſtie iſt auch ein Opfer. In dieſer Hinſicht iſt der

consecrirende Priester zur Sumtion derselben verpflichtet. Denn wer ein Opfer darbringt, der muß auch Antheil daran nehmen, weil das äußerlich dargebrachte Opfer ein Zeichen des innern Opfers ist, durch welches der Mensch sich selbst Gott darbringt. Ueberdieß ziemt es sich, daß der Priester als Ausspender des Sakramentes dasselbe zuerst sich selbst spendet. Ein schlechter Priester sündigt zwar, wenn er die Eucharistie consecrirt; da aber Keiner durch die Schlechtigkeit aufhört, Christi Diener zu seyn, Mt. XXIV, und der Priester nicht in seinem Namen und in eigener Macht, sondern im Namen und in der Macht Christi consecrirt: so kann nicht in Abrede gestellt werden, daß auch schlechten Priestern die Gewalt, zu consecriren, wirklich zukomme. Hierin zeigt sich die Größe Christi, dem nicht nur die Guten, sondern auch die Bösen dienen müssen. Das von einem unwürdigen Diener dargebrachte Opfer hat, in Bezug auf das Sakrament, denselben Werth, wie das Opfer eines guten und frommen Priesters. Auch in Bezug auf die Gebete, welche im Namen der Kirche verrichtet werden, besteht dießfalls kein Unterschied zwischen beiden, denn Gott läßt die Gläubigen nicht die Schlechtigkeit der Religionsdiener entgelten. Nur die Privat-Andacht des schlechten Priesters bleibt ohne Frucht nach jenem Ausspruche der heil. Schrift: „Wer das Gesetz nicht hören will, dessen Gebet wird verabscheuungswürdig seyn." Prov. XXVIII. Wenn nicht Krankheit, Alter, das Verbot der Kirche ꝛc. die Darbringung des neutestamentlichen Opfers verhindern, so darf der Priester, auch wenn er nicht in der Seelsorge ist, davon nicht ganz ablassen. Denn man darf die empfangene Gnade nicht unbenützt lassen. II Cor. VI. Hat der Priester in dieser Hinsicht auch keine Verpflichtung gegen das gläubige Volk, so doch gegen Gott, dem das Opfer des N. B. dargebracht werden soll. Daher mag wohl jeder Priester wenigstens an den Festtagen zum Messelesen verpflichtet seyn, an welchen die Gläubigen zumeist die Communion zu empfangen pflegen.

Da die Eucharistie das ganze Geheimniß unseres Heiles umfaßt, so wird dieß Sakrament mit mehr Solennität gefeiert, als die übrigen Sakramente. Die in dieser Beziehung von der Kirche (die nicht irren kann) getroffenen Bestimmungen sind gewissenhaft zu beobachten. Das dießfalls von derselben Angeordnete ist dazu bestimmt und auch geeignet, das Leiden Christi und die Wirkung desselben darzustellen und in den Gläubigen Andacht und Ehrerbietigkeit zu wecken und die bereits geweckte zu steigern. Zu diesem Ende wird der Ort, wo das neutestamentliche Opfer dargebracht wird, es wird der Altar, es werden die Gegenstände, die bei der Opferung gebraucht werden, durch einen besonderen Act geweiht. Die Waschung der Hände resp. der Finger ist für den Gläubigen eine Hinweisung auf die Kostbarkeit dessen, was der Priester zu berühren vor-

hat, so wie ein Bild der Reinheit auch von geringer Befleckung, und der Reinigung des ganzen menschlichen Thuns, da der Hand, als dem Hauptorgane, die ganze Thätigkeit des Menschen zugeschrieben wird. Die Räucherung soll die etwa vorhandenen üblen Gerüche (was die diesem Sakramente gebührende Ehrfurcht gebietet) entfernen und den aus der Gnade dieses Sakramentes stammenden Wohlgeruch der Tugend darstellen. Da die Consecration des Altarssakramentes, die Annahme dieses Opfers und die Frucht desselben aus der Kraft des Kreuzes kömmt, so bedient sich der Priester des Kreuzzeichens, so oft von einem dieser Momente die Rede ist. Der Priester breitet die Arme aus, um dadurch an die Ausbreitung der Arme Christi am Kreuze zu erinnern; er hebt die Hände empor, um anzuzeigen, daß das Gebet für das Volk zu Gott emporsteigt, oder er senkt sie nieder, um auf die Demuth und den Gehorsam des leidenden Heilandes hinzuweisen. Fünfmal wendet sich der Priester dem Volke zu, da Christus am Tage seiner Auferstehung fünfmal erschienen ist. Die siebenmalige Begrüßung des Volkes ist ein Bild der sieben Gaben des heil. Geistes. So ist Alles wohlgeordnet, was nach dem Willen der Kirche bei der Messe gethan werden soll. Dasselbe ist der Fall in Bezug auf das, was gesprochen werden soll, in Bezug auf die dabei zu verrichtenden Gebete. Voraus geht eine den Psalmen entnommene Vorbereitung, entsprechend der Aufforderung der heil. Schrift, Eccles. XVIII, vor dem Gebete seine Seele vorzubereiten. Daran schließt sich eine Erinnerung an das gegenwärtige Elend und die Bitte um göttliches Erbarmen, welche sich gegen das dreifache Elend der Unwissenheit, der Schuld und der Strafe dreimal mit Kyrie eleïson an den Vater, und dreimal mit Christe eleïson an den Sohn und dreimal mit Kyrie eleïson an den heil. Geist wendet. Der Erinnerung an das gegenwärtige Elend stellt sich die Erinnerung an die jenseitige Herrlichkeit zur Seite im Gloria. Nachdem ein Gebet für das Volk, damit es so großer Geheimnisse gewürdigt werden möge, verrichtet worden ist, folgt der Unterricht des versammelten Volkes, denn die Eucharistie ist ein Mysterium des Glaubens. Nach dieser der Lehre der Propheten und Apostel entnommenen Belehrung des Volkes wird vom Chore das Graduale, welches den Fortschritt des geistigen Lebens andeutet und das Alleluja, der Ausdruck der geistigen Freude, oder bei Trauergottesdiensten der Tractus, der den geistigen Schmerz darstellt, gesungen. Dieß ist eine Wirkung der vorangegangenen Belehrung des Volkes. Den vollkommenen Unterricht aber erhält das Volk durch die Lehre Christi selbst im Evangelium, welches daher auch nicht von den untergeordneten Lectoren oder Subdiaconen, sondern von den Diakonen gelesen wird. Im darauffolgenden Glaubensbekenntnisse spricht das Volk aus, daß es durch den Glauben der Lehre Christi seine Zustimmung gebe. Ist nun das gläu-

bige Volk also vorbereitet und unterrichtet, so geht es an die Feier des Geheimnisses selbst, welches als Opfer dargebracht, als Sakrament consecrirt und sumirt wird. Dem Ausdruck der Freude von Seite der Darbringenden im Offertorium und dem Gebete des Priesters, daß das Opfer des christlichen Volkes Gott wohlgefällig seyn möge, folgt in der Präfation eine Ermunterung der Anwesenden, ihre Herzen in Andacht zu Gott zu erheben, weßwegen alsbald dieselben die Gottheit Christi preisen, wie die heil. Engel sprechend: Heilig, heilig, heilig, so wie dessen Menschheit, indem sie mit den Kindern im Evangelium rufen: Gebenedeit sey, der da kommt im Namen des Herrn. Hierauf gedenkt der Priester derjenigen, für welche das Opfer im Allgemeinen und im Besondern dargebracht wird, so wie der Heiligen, deren Schutz er anruft und geht dann an die Consecration, indem er fleht, daß dieselbe ihre Wirkung haben möge (Quam oblationem tu Deus etc.), sodann mit den Worten des Heilandes die Consecration selbst vollbringt (Qui pridie etc.), sich wegen dessen, was er vorzunehmen wagt, durch die Berufung auf den Gehorsam gegen Christi Befehl entschuldigt (Unde et memores etc.), und bittet, daß das bereits vollendete Opfer von Gott wohlgefällig aufgenommen werden möge (Supra quae propitio etc). Die nachfolgenden Gebete sind auf die Gnadenwirkung des Sakramentes gerichtet und flehen um dieselbe für die Communicanten, (Supplices te rogamus etc.), für die Verstorbenen (Memento etiam Domine etc.), so wie für die darbringenden Priester (Nobis quoque peccatoribus etc.). Der Sumtion geht noch das allgemeine Gebet, in welchem wir um das tägliche Brod bitten, sodann ein speciell für das Volk vom Priester verrichtetes Gebet voraus (Libera nos quaesumus etc.), so wie der bei dem Agnus Dei gegebene „Friede" (pax). Ein Dankgebet schließt die ganze heil. Feier.[1])

Das Buß-Sakrament.

Der sakramentale Charakter bei der Buße ist der äußere Act des Pönitenten und des Priesters, von denen der Erste durch das, was er thut und sagt, anzeigt, daß sein Herz von der Sünde sich losgerissen habe, der Letztere aber, indem er die Lossprechung ertheilt, auf das Werk des die Sünden vergebenden Gottes hinweist. Die Sache und das Sakrament ist die innere Buße des Sünders. Die Sache aber allein und nicht das Sakrament ist die Nachlassung der Sünde.

---

[1]) Cf. das Schriftchen des heil. Thomas: Expositio Missae, quid significant illa, quae fiunt ibi.

Der nächste Gegenstand (materia proxima) des Bußsakramentes sind die Handlungen des Pönitenten; der entfernte (materia remota) sind die Sünden, über welche der Pönitent Schmerz empfindet, die er bekennt und für die er wirklich Genugthuung zu leisten sucht. Vorzugsweise sind es die schweren Sünden.

Die Form des Bußsakramentes ist: „Ich löse dich," nemlich von den Sünden, welche in den heil. Schriften als Fessel und Bande dargestellt werden.

Der Empfang des Bußsakramentes ist nothwendig für Jeden, der wegen schwerer Sünde, die er auf dem Herzen hat, geistig todt ist. Bei einem Solchen muß die Sünde beseitiget werden, was nicht möglich ist ohne den Empfang des Bußsakramentes, in welchem die Kraft des Leidens Christi durch die Absolution des Priesters mit der Thätigkeit des Pönitenten zusammenwirkt zur Zerstörung der Sünde. Wie daher der Mensch, wenn er in eine gefährliche Krankheit gefallen ist, Arznei nothwendig hat, so braucht er auch nach begangener Sünde ein Mittel, um geistig wieder gesunden zu können. Es wird zwar der Liebe, dem Erbarmen und dem Glauben, Prov. X, von Sünde reinigende Kraft zugeschrieben. Allein da ist die Buße bereits vorausgesetzt. Denn die Liebe fordert, daß man die dem Freunde zugefügte Unbill bereue und soviel als möglich Genugthuung leiste. Eben so liegt in dem Glauben die Aufforderung, daß man nach Rechtfertigung durch die Kraft des Leidens Christi, die eben in den Sakramenten der Kirche wirksam zu erlangen ist, strebe. Das wohlgeordnete Erbarmen aber verlangt von dem Menschen, daß er vor Allem sich selbst in seinem Sünden-Elende durch Buße zu Hilfe kommen möge. Das Bußsakrament ist, wie der heil. Hieronymus sagt, nach erlittenem Schiffbruche das zweite Brett (das erste wäre die Bewahrung der Unschuld), durch welches der Mensch gerettet werden kann. Daß der Mensch über das begangene Böse trauere, daß er ein Heilmittel dagegen suche und den inneren Schmerz auch äußerlich darlege, ist so natürlich, daß die in Bezug auf die Buße von Christus gemachte Anordnung nur als eine nähere Bestimmung des Naturgesetzes erscheint. [1])

---

[1]) Cf. contr. Gent. IV. 70—73. Die übrigen Sakramente spenden zwar dem Menschen Gnade, aber sie nehmen die Möglichkeit der Sünde nicht hinweg: Gratuita enim dona recipiuntur in anima sicut habituales dispositiones. Non enim homo secundum ea semper agit. Nihil autem prohibet eum, qui habitum habet, agere secundum habitum vel contra eum.... quod ideo est, quia usus habituum in nobis ex voluntate est. Voluntas autem ad utrumque oppositorum se habet. Manifestum est igitur, quod suscipiens gratuita dona peccare potest contra gratiam agendo. Dasjenige aber, was die Sünde möglich macht, das macht auch die Be-

Die äußere Buße, d. h. die Darlegung des inneren Sündenschmerzes durch äußere Zeichen, das Bekenntniß der Sünden, sowie die nach der Entscheidung des lossprechenden Priesters zu verrichtende Genugthuung ist vorübergehend; die innere Buße dagegen, d. h. das Mißfallen an der Sünde muß bis an das Ende des Lebens (denn nie darf man Wohlgefallen daran haben, daß man gesündiget hat) fortdauern, was zwar nicht dem Acte, wohl aber dem Habitus nach auch möglich ist, nemlich so, daß der Mensch nichts der Buße Zuwiderlaufendes thut und an dem Vorsatze festhält, die begangenen Sünden zu verabscheuen.

Einige behaupteten, daß die Buße nicht wiederholt werden dürfe. Allein diese Behauptung ist irrig, weil sie auf einer gänzlichen Verkennung der Natur der wahren Buße beruht. Denn da zur wahren Buße Liebe gehört (ohne welche die Sünden nicht getilgt werden), so glaubten Jene, die wahre Buße könne nicht durch die Sünde aufgehoben werden, in welchem Falle es freilich nie nothwendig würde, dieselbe zu wiederholen, vorausgesetzt nemlich (wie Jene zugleich annahmen), daß die Liebe, wenn sie der Mensch einmal hat, nicht mehr verloren gehen könne. Allein die Liebe ist, da dem Menschen die Willkühr immerhin bleibt, verlierbar, somit kann der Mensch auch, nachdem er in Wahrheit Buße gethan hat, wieder schwer sich versündigen. Man darf nicht sagen, daß dann die Buße wohl keine wahre gewesen. Bei demjenigen allerdings, welcher Buße thut und zu gleicher Zeit doch wieder das vollbringt, worüber er Buße thut, oder der sich vornimmt, das Geschehene wieder zu thun oder wirklich Sünde begeht

---

kehrung des Menschen möglich, wenn er wirklich gesündigt hat: Quamdiu hic vivitur voluntas mutabilis est secundum vitium et virtutem. Sicut igitur post acceptam gratiam potest peccare, ita et a peccato, ut videtur, potest ad virtutem redire. Wie wird aber die Bekehrung des Sünders vor sich gehen? Wird ihn etwa ein Regreß zur Taufe (wie die Reformatoren behaupten) retten? Dieser ist aber nicht möglich. Es ist somit ein neues Sakrament nothwendig: Si aliquis post baptismum peccet, remedium sui peccati per baptismum habere non potest (quicunque enim baptizati sumus in Christo Jesu, in morte ipsius baptizati sumus; sicut igitur Christus non est iterum crucifigendus, ita, qui peccat post baptismum, non est rursus baptizandus), et quia abundantia divinae misericordiae et efficacia gratiae Christi hoc non patitur, ut absque remedio dimittatur, institutum est aliud sacramentale remedium, quo peccata purgentur et hoc est poenitentiae sacramentum, quod est quaedam velut spiritualis sanatio. Sicut enim, qui vitam naturalem per generationem adepti sunt, si aliquem morbum incurrant, qui sit contrarius perfectioni vitae, a morbo curari possunt, non quidem sic, ut iterato nascantur: ita *baptismus, qui est spiritualis regeneratio, non iteratur* contra peccata post baptismum commissa, sed poenitentia quasi quadam spirituali alteratione sanantur.

in demselben Momente, in welchem er Buße thut, bei einem Solchen ist die Buße allerdings keine wahre, vielmehr eine Verhöhnung Gottes. Wenn aber Einer später erst sündiget, so kann die Buße eine wahre gewesen seyn, denn nie wird die Wahrheit eines früheren Actes aufgehoben durch eine demselben widersprechende, aber erst später vollbrachte Handlung. Wie Einer in Wahrheit gegangen seyn kann, wenn er auch in der Folge sich niedersetzt: so kann auch derjenige in Wahrheit Buße gethan haben, der in der Folge etwa sündiget. Weiter beruht die obige irrige Ansicht auf einer Ueberschätzung der Schwere der Sünde. Es gibt keine Sünde, die so schwer wäre, daß sie nicht nachgelassen werden könnte; es gibt auch keine Sünde, die so groß wäre und so oft wiederholt würde, daß nicht die unendliche Barmherzigkeit noch größer wäre.

Die Buße, insoferne sie das sinnliche Begehrungs-Vermögen berührt, ist ein Leiden (passio); insoferne sie aber im Willen ist, ein Tugendact (virtus vel ejus actus), vorausgesetzt, daß die dabei vorkommende Wahl die rechte ist, d. h. der Schmerz wirklich auf das sich bezieht, worauf er sich beziehen soll und in Bezug auf die Art und Weise, den Zweck und die Absicht Alles in Ordnung ist. Indessen genügt es nicht, wenn der Mensch bloß über das Böse, so er gethan, Schmerz empfindet (dazu würde die Liebe schon ausreichen), sondern er muß wegen der begangenen Sünde trauern, insoferne sie eine Beleidigung Gottes ist, und den Vorsatz haben, sich zu bessern, was aber nicht einzig dadurch geschieht, daß man aufhört, die bisher vollbrachte Sünde fortan zu üben, sondern es ist dazu auch noch eine gewisse Satisfaction nothwendig. Daher ist die Buße, nicht zwar schlechthin (denn Gott und das Geschöpf stehen nicht auf gleicher Linie), wohl aber wenigstens in gewisser Beziehung eine Art von commutativer Gerechtigkeit, wie dieselbe allerdings auch zwischen Solchen bestehen kann, von denen Eines dem Andern untergeordnet ist. Daher nimmt der Büßer zu Gott mit dem Vorsatz der Besserung seine Zuflucht, wie der Sklave zu seinem Herrn, Ps. CXXII, der Sohn zu seinem Vater, Luc. V, die Gattin, die sich verfehlt hat, zu ihrem Mann. Jerem. III.

Als Habitus wird die Buße unmittelbar von Gott eingegossen, jedoch so, daß der Mensch dabei zwar nicht den ersten Anstoß gibt, aber doch durch einige Acte vorbereitungsweise mitwirkt. Das Prinzip des ersten Actes der Buße ist gleichfalls die göttliche Thätigkeit, durch welche dem menschlichen Herzen die Richtung auf Gott gegeben wird, nach jenem Ausspruche bei Jeremias: „Bekehre uns Herr zu dir, so werden wir zu dir bekehrt.“ Der darauf folgende Act ist ein Werk des Glaubens. Daran schließt sich die Erweckung der knechtischen Furcht, welche den Menschen durch die Scheu vor Strafe von der Sünde losreißt. Unter dem Einflusse der Hoffnung,

daß er Verzeihung der begangenen Sünde erlangen werde, faßt sodann der Mensch den Entschluß, sich zu bessern. Der sofort sich geltend machenden Liebe mißfällt die Sünde schon nicht mehr wegen der Strafe, sondern um ihrer selbst willen. Die kindliche Furcht endlich (das unmittelbare und nächste Prinzip der Buße) bringt Gott aus Ehrfurcht freiwillig ein gebessertes Herz dar.

Es gibt keine Sünde, die nicht durch wahre Buße getilgt werden könnte. Nur die Sünden der Dämonen und Verdammten sind davon ausgenommen, weil der Affect derselben so fest steht im Bösen, daß sie kein Mißfallen haben können an der Sündenschuld, sondern nur an der Strafe der Sünde, weßwegen ihre Buße eine unfruchtbare, nicht mit der Hoffnung auf Vergebung, sondern mit Verzweiflung verbunden ist. Dieß darf aber beim Menschen, solange er noch auf dem Wege zu seinem Ziele ist, nicht angenommen werden. Demselben die Möglichkeit der Bekehrung absprechen, hieße so viel, als die Wirklichkeit der Willkühr, die immerhin vom Bösen sich wieder zum Guten wenden kann, so wie die Kraft der Gnade, das Herz jedes Sünders zur Buße wenden zu können, leugnen. Es kann auch nicht angenommen werden, daß irgend eine Sünde größer sey, als die göttlichen Erbarmungen. Dieß behaupten, hieße Gott von den Menschen gewissermaßen in Schatten stellen lassen, indem nemlich dabei angenommen werden müßte, daß der Mensch die Sünde ausrotten, Gott entgegen dieß nicht geschehen lassen wolle. Es wäre die Behauptung, daß gewisse Sünden durch die Buße nicht getilgt werden können, eine Verkleinerung der in der Buße wirksamen Kraft des Leidens Christi, welcher die Sühne ist für die Sünden der ganzen Welt. I Joh. II. Wenn daher in den heil. Schriften bei Einigen z. B. bei Esau, bei Antiochus die Buße als unnütz und fruchtlos dargestellt wird, so liegt der Grund dieser Erfolglosigkeit einzig darin, weil die Buße derselben keine wahre gewesen ist. Uebrigens ist es durchaus unmöglich, ohne die Tugend der Buße Nachlassung der persönlichen Sünde zu erlangen. Denn da die Sünde eine Beleidung Gottes, diese aber ein Widerspruch gegen die göttliche Zuneigung ist, so kann jene nur dadurch getilgt werden, daß Gott dem Menschen wieder sein Wohlwollen zuwendet. Das göttliche Wohlwollen aber ist die Ursache alles geschöpflichen Guten. Daher muß dasselbe in dem Willen des Sünders eine Umwandlung hervorbringen, d. h. dem durch die Sünde den vergänglichen Gütern zugewendeten Willen des Menschen die Richtung auf das Ewige und Unvergängliche, auf Gott, geben. Diese Umwandlung, diese Verabscheuung der bisher eingehaltenen Richtung, verbunden mit dem Vorsatze der Besserung, ist zur Nachlassung der Gott zugefügten Beleidigung unumgänglich nothwendig.

Darin besteht aber wesentlich die Buße, insoferne sie eine Tugend ist. Darum ist es unmöglich, ohne Buße Verzeihung der persönlichen Sünde zu erlangen.

Die Sünde wird nachgelassen, insoferne die Gott zugefügte Beleidigung durch die Gnade hinweggenommen wird. Jede schwere Sünde aber widerspricht der Gnade und schließt sie aus. *Daher ist es unmöglich, daß Eine Sünde ohne die andere nachgelassen werde.* Solches anzunehmen widerspräche dem Begriffe der wahren Buße, welche die Sünde aufgibt, inwieferne dieselbe gegen Gott ist, was eben allen Todsünden gemein ist. Wo aber dieselbe Ursache ist, da tritt auch die nemliche Wirkung ein. Daher kann es nicht geschehen, daß derjenige, welcher wahrhaft Buße thut, dieselbe etwa auf eine oder die andere Sünde beschränkt und nicht auf alle Sünden ausdehnt. Mißfällt ihm Eine Sünde, weil sie wider das liebenswürdigste Wesen ist (was eben zum Wesen der wahren Buße gehört), so müssen ihm aus demselben Grunde nothwendig alle Sünden mißfallen. Es wäre etwas Lächerliches, einen beleidigten Menschen um Vergebung Einer Beleidigung und Schuld und nicht auch zugleich um Verzeihnng aller sonst ihm zugefügten Unbilden anzugehen. Blickt man aber auf Gott, so muß man eingestehen, daß Gottes Werke vollkommen sind. Sucht daher der Mensch bei Gott Sündenvergebung, so muß er über alle Sünden und nicht etwa über diese oder jene allein Buße thun. Erbarmt sich nun Gott des Menschen, so erbarmt er sich desselben ganz, weßwegen es, wie der heil. Augustinus sagt, eine auf Unglauben beruhende Gottlosigkeit ist, von demjenigen, welcher gerecht, ja die Gerechtigkeit selbst ist, nur eine halbe Vergebung zu erwarten. Indessen kann, nachdem bereits die Sündenschuld und die ewige Strafe (welche dem von dem höchsten Wesen sich Abkehrenden gebührt) nachgelassen ist, immerhin (wegen der Hingabe an die vergänglichen Güter) *noch eine zeitliche Strafe bleiben*, wobei der Mensch, da er seinem Willen zu sehr nachgegeben, wider seinen Willen Etwas zu leiden hat. Daher kündigte Nathan dem David um seiner Buße willen zwar Vergebung der begangenen Sünden, zugleich aber auch eine zeitliche Strafe, nemlich den Tod seines Kindes an. II Reg. XII. Das Verdienst des Leidens Jesu Christi wäre zwar zureichend auch zur Tilgung der zeitlichen Strafe. Allein bei der Buße hat der Mensch Antheil an der Kraft des Leidens Christi nach dem Maßstabe seiner eigenen Thätigkeit, welche eben die Materie der Buße ausmacht. Die Nachlassung der Schuld und der ewigen Strafe der Sünde zwar ist das Werk der allein wirkenden göttlichen Gnade, die Nachlassung der zeitlichen Strafe aber die Frucht der Gnade und der mit derselben mitwirkenden menschlichen Thätigkeit. Darum wird nicht gleich bei dem ersten Act der Buße mit der Schuld auch die ganze Strafe nach-

gelassen, sondern nur nach Vollbringung aller Acte der Buße.[1]) Außer der zeitlichen Strafe können überdieß (auch nach Tilgung der Sündenschuld) noch einige Reste der Sünde bleiben, nemlich gewisse aus der ungeordneten Hingabe an die niederen Güter herstammende und durch frühere Acte herbeigeführte Dispositionen zum Bösen. Indessen vermögen dieselben alsdann nicht mehr den Menschen zu beherrschen, sondern sind in sich gebrochen und geschwächt. Manchmal jedoch, wie dieß z. B. bei Magdalena der Fall war, Luc. VII, ist die geistige Heilung, welche dem Menschen durch die Buße zu Theil wird, keine allmählich sich vollziehende, sondern gleich im ersten Augenblicke vollkommen, so daß durchaus keine Nachwehen der Sünde zurückbleiben.

Auch zur Vergebung der läßlichen Sünde ist die Tugend der Buße erforderlich. Denn die Nachlassung der Schuld geschieht durch Wiedervereinigung des Menschen mit Gott. Durch die schwere Sünde wird der menschliche Geist von Gott ganz abgezogen, durch die läßliche Sünde aber wenigstens gehindert, mit Leichtigkeit und Bereitwilligkeit sich Gott zuzuwenden. Wie daher die schwere Sünde durch die Buße getilgt wird, so auch die läßliche. Wie aber die schwere Sünde nicht nachgelassen wird, solange der Wille an derselben hängt, so auch die läßliche nicht, solange Anhänglichkeit an dieselbe vorhanden ist, denn, wenn die Ursache bleibt, so bleibt auch die Wirkung. Indessen ist es in Bezug auf läßliche Sünden nicht nothwendig, wie bei den Todsünden, daß der Büßende alle Vergehungen sich in die Erinnerung zurückruft und sie einzeln verabscheut. Es genügt zwar ein habituelles, dem Menschen durch die Liebe innewohnendes Mißfallen an der Sünde nicht (weil sonst neben der Liebe eine läßliche Sünde nicht bestehen könnte, was doch der Fall ist), wohl aber ist ein virtuelles Mißfallen zureichend, wobei Einer mit seinem Affecte Gott und den göttlichen Dingen sich zuwendet, so daß ihm Alles, was ihn von dieser Richtung abziehen könnte, mißfällt und Trauer verursacht, sollte er auch nicht gerade actuell daran denken. Während überdieß in Bezug auf die schweren Sünden der

[1]) Hierin unterscheidet sich die Wirkung des Bußsakramentes von der Wirkung der Taufe: Quia conjunctio nostri ad Christum in *baptismo* non est secundum operationem nostram quasi ab interiori, quia nulla res seipsam generat, ut sit, sed *a Christo*, qui nos regenerat in spem vivam, remissio peccatorum in baptismo fit secundum potestatem ipsius Christi nos sibi conjungentis *perfecte* et *integre*, ut non solum impuritas peccati tollatur, sed etiam solvatur penitus omnis poenae reatus ... In hac vero spirituali sanatione Christo conjungimur *secundum operationem nostram divina gratia informatam*, unde *non semper totaliter*, nec omnes *aequaliter* remissionis effectum per hanc conjunctionem consequuntur.... Unde quandoque per contritionem amota culpa et reatu poenae aeternae soluto remanet obligatio ad aliquam poenam temporalem, ut justitia Dei salvetur secundum quam culpa ordinatur per poenam. Contr. Gent. IV. c. 71.

Büßer den Vorsatz fassen muß, sich von allen Sünden überhaupt und von jeder einzelnen Sünde insbesondere zu enthalten: genügt in Bezug auf die läßlichen Sünden der Entschluß, einzelne zu unterlassen, da eine Enthalsamkeit von allen mit der Schwäche des irdischen Lebens nicht vereinbar ist. Jedoch muß der Vorsatz da seyn, die Verminderung der läßlichen Sünden überhaupt vorzubereiten und eben dadurch die Hindernisse des sittlichen Fortschrittes immer mehr und mehr zu beseitigen. Die Mittheilung einer neuen Gnade ist zur Nachlassung der läßlichen Sünde nicht nothwendig, weil durch diese Sünde nur der Eifer der Liebe geschwächt, nicht aber die habituelle Gnade oder die Liebe ganz aufgehoben wird. Es ist daher eine Erweckung der Gnade oder der Liebe hiezu ausreichend. Eben darum aber, weil zur Nachlassung der läßlichen Sünde ein aus der Gnade hervorgehender Act, ein Act der Verabscheuung der Sünde oder eine Erregung der Ehrfurcht gegen Gott hinreichend ist: so kann diese Sünde auch ohne Empfang eines Sakramentes getilgt werden, durch ein allgemeines Sündenbekenntniß, dadurch, daß man an die Brust schlägt, oder das Gebet des Herrn, worin um Vergebung der Sünde gefleht wird, spricht, wenn dieß nur mit Verabscheuung der Sünde geschieht, ebenso durch die bischöfliche Benediction, durch Besprengung mit Weihwasser und andere Acte, insoferne diese aus Ehrfurcht gegen Gott geübt werden. Da aber die Nachlassung der läßlichen Sünde immerhin in Kraft der Gnade geschieht, die derjenige, welcher im Zustande der Todsünde ist, nicht haben kann: so kann die läßliche Sünde nie nachgelassen werden, bevor die Todsünde getilgt ist.

Da Gottes Werk durch die menschliche That nicht vernichtet werden kann, so kehrt die, früheren, aber bereits vergebenen sündhaften Handlungen entstammende Befleckung und die Schuld der ewigen Strafe (wenn sie einmal durch die Buße getilgt ist) nicht schlechthin wieder zurück. Dieß wäre nur insoferne möglich, als der Mensch durch später begangene Sünden wieder in den Zustand sich versetzt, in welchem er vorher der Gnade und der Liebe beraubt gewesen, und insoferne, als etwa die früheren Sünden in den nachfolgenden virtuell fortdauern. Dabei können übrigens allerdings wegen der besonderen Undankbarkeit gegen Gott, der dem Sünder aus Gnade und Erbarmen verziehen hat, die späteren Dinge schlimmer seyn, als die früheren.

Durch die Buße wird dem Menschen Gnade mitgetheilt. Die Gnade aber ist (gleich dem Wesen der Seele, welches das Princip aller Potenzen derselben ist) die Quelle aller Tugenden. Darum werden nothwendig durch die Buße dem Menschen alle Tugenden zurückgegeben. Da indessen die Freiheit die nächste Disposition zur Gnade ist, somit diese größer oder geringer seyn kann, so ist auch die Tugend nach der Buße

manchmal eine größere, manchmal eine geringere oder auch dieselbe, die der Pönitent früher gehabt hat. Ferner kann der Mensch durch die Buße die frühere Würde, die er durch die Sünde verloren hat, nemlich die Kindschaft Gottes wieder erlangen. Die verlorne Unschuld aber erhält er nicht wieder. Die in Liebe vollbrachten guten Werke, welche durch später begangene schwere Sünden ihrer Wirkung (nemlich der Vermittlung des ewigen Lebens) beraubt worden sind, leben durch die Buße wieder auf, erhalten also die Kraft, den Menschen zum ewigen Leben hinzuführen, wieder zurück. Waren aber die Werke schon gleich Anfangs todte Werke, weil nicht aus Liebe und im Zustande der Gnade vollbracht, so kann ihnen durch die Buße das Leben nicht zurückgegeben werden, denn diese kann nicht mehr bewirken, daß sie aus einem Leben spendenden Principe hervorgehen, da das Geschehene nicht mehr ungeschehen gemacht und neu vollbracht werden kann.

Da zur Buße (als Sakrament) mehrere menschliche Acte erforderlich sind, so lassen sich Theile derselben unterscheiden, nemlich die Zerknirschung, welche bereit ist, Gott Ersatz für die zugefügte Beleidigung zu leisten, das Sündenbekenntniß, wodurch der Mensch, damit er Verzeihung der Schuld erlange, dem Urtheil des Priesters, der Gottes Stelle vertritt, sich unterwirft, und die Satisfaction, wodurch der Pönitent Gott nach der Entscheidung seines Dieners wirklich genugthut. [1])

Die Zerknirschung (contritio) zerschlägt das in Stolz, dem Anfange aller Sünde, erhärtete und seinem eigenen Sinne ganz hingegebene und eben darum von den göttlichen Geboten abgekehrte menschliche Herz. Hiebei gibt es Mehreres, was ins Auge gefaßt werden kann, nemlich die Substanz der Handlung, die Art, das Princip, die Wirkung derselben. Von diesen Gesichtspunkten aus können verschiedene Definitionen aufgestellt werden und sind wirklich aufgestellt worden. In Bezug auf die Substanz der Handlung selbst mag man sagen, die Zerknirschung sey ein freiwilliger Schmerz über die begangenen Sünden, verbunden mit dem Vorsatze, dieselben zu bekennen und dafür Genugthuung zu leisten. Hiemit ist die Zerknirschung als Tugend qualificirt, indem sie als ein Schmerz bezeichnet wird, welcher nicht dem Menschen angethan worden, sondern freiwillig ist, da bei der Zerknirschung die Gnade und die Freiheit des Menschen zusammen wirken. Als Theil eines Sakramentes stellt sie sich dar, insoferne sie mit dem Vorsatze zu beichten und genugzuthun verbunden ist.

---

[1]) Der Tod hinderte den heil. Thomas, auch noch die einzelnen Theile der Buße und die übrigen Sakramente in seiner Summa zu behandeln. Das Nachfolgende ist daher einer andern Schrift desselben (in quartum Sententiarum) entnommen.

Da die Zerknirschung gleichsam den in der Sünde erhärteten Willen zerschlägt, so kann Gegenstand derselben nur dasjenige seyn, was vom Willen des Reumüthigen ausgegangen ist. Obwohl man daher auch über die Strafe, über die Erbsünde, über fremde Sünden ꝛc. Schmerz empfinden kann, so sind doch diese Dinge nicht Objekt der Zerknirschung, sondern dieß ist einzig die eigene Sündenschuld. Zur Vergebung letzterer aber ist die Zerknirschung auch unumgänglich nothwendig, da dieselbe nicht anders getilgt werden kann, als dadurch, daß der in sich erhärtete böse Wille gebrochen wird, was eben durch die Zerknirschung geschieht.

Der Schmerz der Zerknirschung ist, insoferne er den Willen des Menschen berührt, seiner Natur nach größer, als jeder andere Schmerz. Denn die Sündenschuld, worauf derselbe gerichtet ist, ist das größte Uebel, da sie den Menschen von seinem höchsten Gute, von Gott, losreißt und denselben ewiger Strafe überantwortet. Uebertrifft die Liebe des letzten Zweckes jede andere Liebe, so muß auch die Trauer über das, was die Erreichung dieses Zweckes unmöglich macht, größer seyn als jede andere Trauer. Anders verhält es sich mit dem Schmerze der Zerknirschung, insoferne derselbe auch in der sinnlichen Sphäre sich geltend macht, geschehe dieß nun mit Willen des Büßers oder unwillkührlich. Die Einwirkung der höheren Kräfte auf die niederen ist nicht so stark, als die Macht, welche die sinnlichen Gegenstände über letztere auszuüben vermögen. Darum ist im sinnlichen Theile des Menschen derjenige Schmerz größer, welcher aus einer sinnlichen Verletzung entspringt, als jener, welcher aus der geistigen Sphäre auf die sinnliche überströmt. In gleicher Weise ist der von dem Geiste auf das Leibliche übergehende Schmerz ein heftigerer, wenn ihm eine Betrachtung des Sinnlichen, als wenn ihm die Erwägung eines geistigen Gegenstandes zu Grunde liegt. Aus diesem Grunde ist auch der sinnliche Schmerz, welcher aus dem Mißfallen der Vernunft über die Sünde stammt, kein größerer Schmerz, als die übrigen Schmerzen sind, die in der niedern Sphäre sich finden. Dieß gilt nicht nur für den Schmerz, insoferne derselbe unwillkührlich von der Psyche auf die Physis, vermöge des naturgemäßen Einflusses der höheren Kräfte auf die niederen, sich überpflanzt, sondern auch von dem absichtlich im Sinnlichen herbeigeführten Schmerze, da der niedere Affect dem höheren nicht in dem Grade zu Willen ist, daß in demselben immer eben ein so großes und gerade so beschaffenes Leiden entsteht, wie es der letztere will, sowie auch der Schmerz nicht immer innerhalb der Grenzen sich hält, welche die Vernunft anweist. [1])

[1]) Eine ängstliche Untersuchung, ob bei dem Pönitenten der Schmerz über die begangene Sünde wirklich größer sey, als über zeitliche Uebel, ob dabei wirklich mehr die

Da das Mißfallen an der Sünde, insoferne sie eine Beleidigung Gottes ist, nie sich zu hoch steigern kann: so kann auch der Schmerz der Zerknirschung niemals zu groß seyn, wenigstens nicht in soweit, als derselbe in der geistigen Sphäre sich hält. Insoferne aber der Sündenschmerz in das sinnliche Gebiet eingreift, ist dabei allerdings ein Zuviel möglich. Alles, was z. B. wider die Selbsterhaltung wäre, was die genügende Erfüllung der sonstigen Pflichten unmöglich machen würde, müßte als schuldbare Verirrung bezeichnet werden, denn Gott verlangt von uns eine vernünftige Dienstleistung. Rom. XII. Die Ungleichheit jenes Sündenschmerzes aber hat ihren Grund in der Ungleichheit der Sünden und der dadurch Gott zugefügten Beleidigung.

Sowie in Bezug auf die Intensität der Zerknirschung, so ist auch in Bezug auf die Dauer derselben an sich ein Zuviel nicht möglich. Es wird nie überflüssig seyn, an der Sünde Mißfallen zu haben. Wird aber mit diesem andauernden Sündenschmerze die ununterbrochene Freude sich vereinbaren lassen, zu welcher der Apostel die Christen auffordert Phil. IV? Gewiß, da durch den Schmerz über die Sünde nur die Freude an der Welt, nicht die Freude an Gott gestört wird, und die Trauer der Buße, welche zum Leben führt, wesentlich verschieden ist von der Trauer der Welt, die den Tod wirkt, Eccles. XXX, und vor welcher daher die heil. Bücher warnen. Nur wenn der andauernde Sündenschmerz die Pflichterfüllung hindern, Verzweiflung und Kleinmuth u. s. w. erzeugen würde, müßte er als verwerflich bezeichnet werden. Sonst aber mag immerhin, da der Sünder durch die Sünde ewige Strafe verdient und gegen den ewigen Gott sich vergangen hat, die in eine zeitliche verwandelte ewige Strafe als Sündenschmerz die ganze Zeit des irdischen Lebens (die irdische, menschliche Ewigkeit) über andauern, wie Hugo v. St. Victor sagt: „Gott befreit den Menschen von der Schuld und der ewigen Strafe, fesselt ihn aber entgegen mit dem Bande der immerwährenden Verabscheuung der Sünde.“ Hätte der Mensch an der begangenen Sünde auch nichts Anderes zu beklagen, so bleibt doch dieß beklagenswerth, daß dieselbe ihn im Fortschritte zum Guten und zur Vereinigung mit Gott gehemmt und ihm die frühere Unschuld unwiderbringlich

---

Sündenschuld als die Sündenstrafe beklagt werde ꝛc. will der heil. Thomas nicht angestellt wissen: Sciendum est etiam, quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio (daß die Sündenschuld und folglich die Beleidigung Gottes ihm den größten Schmerz verursacht), *non tamen de eis tentandus est*, quia affectus suos homo non de facili mensurare potest, et quandoque illud, quod minus displicet, videtur magis displicere, quia est propinquius nocumento sensibili, quod magis est nobis notum. Suppl. q. 3. a. 1.

geraubt hat. Darf er sich auch vielleicht über die guten Folgen freuen, welche die Sünde in Folge des Eingreifens der göttlichen Vorsehung gehabt hat, so doch nicht über die Sünde selbst, welche aus und durch sich nur Böses erzeugen kann. Darum heißt es Mt. V: „Selig, die da trauern und Leid tragen."

Obwohl die letzte wirkende Ursache der Sündenvergebung Gott allein ist, so kann doch die Zerknirschung als Tugend zu derselben disponiren, als Theil des Bußsakramentes aber werkzeuglich dieselbe bewirken, ja manchmal sogar volle Tilgung der Schuld und selbst auch der Strafe herbeiführen, wie dieß z. B. bei dem mit Christus gekreuzigten Verbrecher angenommen werden muß, da der Heiland zu ihm sagte, daß er noch an demselben Tage bei ihm im Paradiese seyn werde. Man darf aber, wenn der Zerknirschung eine so große Kraft zugeschrieben wird, deßwegen nicht befürchten, daß etwa die andern Theile des Bußsakramentes als überflüssig erachtet werden möchten. Denn einmal kann Niemand gewiß seyn, ob seine Zerknirschung zur Tilgung der Schuld und Strafe ausreiche, daher für Jeden die Verbindlichkeit vorhanden ist, zu beichten und Genugthuung zu leisten. Ueberdieß kann die Zerknirschung keine wahre seyn, wenn sie nicht mit dem Vorsatze verbunden ist, auch den übrigen Theilen der Buße Rechnung zu tragen.

Zur Zerknirschung muß das Bekenntniß der begangenen Sünden, die Beicht (confessio) hinzukommen. Diese ist nicht beliebig, sondern nothwendig. Der Sünder ist geistig krank. Will aber der Kranke von dem Arzte ein heilendes Mittel erhalten, so muß er seine Krankheit aufdecken. Wie beim weltlichen Gerichte der Richter und der Angeklagte nicht Eine und dieselbe Person sind: so darf auch bei dem geistlichen Gerichte nicht der Schuldige sein eigener Richter seyn, sondern muß von einem Andern gerichtet werden. Darum muß er sich dem Spender der Sakramente, dem Diener der Kirche, unterwerfen. Dieser aber vermag zu der Kenntniß, die, um recht richten zu können, nothwendig ist, nur durch eine Selbstanklage des Büßers zu gelangen.

Nach dem göttlichen Rechte sind nur diejenigen zur Ablegung der Beicht verpflichtet, welche nach der Taufe schwere Sünde begangen haben. Nach dem positiven, kirchlichen, unter Innocenz III. gegebenen Gesetze aber sind alle Gläubige beider Geschlechter, wenn sie bereits in die Unterscheidungsjahre getreten sind, verbunden, wenigstens einmal im Jahre zu beichten. In solcher Weise sollen sich Alle ohne Ausnahme als Sünder bekennen, den Vorständen der Kirchen bekannt werden und sich zum würdigen Empfange der Eucharistie vorbereiten. Hätte Einer aber keine nothwendige Materie der Beicht, hätte er keine schwere Sünde, so hat er doch gewiß läßliche

Sünden begangen, welche zwar den geistigen Schiffbruch nicht verursachen, jedoch immerhin vorbereiten. Somit ist bei einem Solchen wenigstens ein genügender Gegenstand des Sündenbekenntnisses vorhanden. Wollte indessen Einer die begangenen läßlichen Sünden nicht beichten, so würde es zur Erfüllung des kirchlichen Gebotes zureichend seyn, wenn sich derselbe dem Priester als von schwerer Sünde frei darstellen würde. Dieß würde ihm als Bekenntniß seiner Sünden angerechnet werden. Zu einer Sünde aber sich bekennen, die man nicht begangen hat, hieße lügen. Zweifelte Jemand, ob eine von ihm begangene Sünde eine schwere sey oder nicht, so müßte er sie wenigstens als zweifelhaft schwere Sünde bekennen und das Urtheil darüber dem Priester anheim stellen.

Den Vorsatz zu beichten muß der Christ alsbald fassen, wenn er zur Erweckung der Reue sich für verpflichtet halten muß, denn die Reue und der Entschluß, seine Sünden zu bekennen, gehen Hand in Hand. Zur wirklichen Ablegung der Beicht aber ist derselbe nicht sogleich verbunden, wenn nicht besondere Gründe z. B. bevorstehende Lebensgefahr, Nothwendigkeit, die heil. Eucharistie zu empfangen und dergl., dazu drängen. Somit besteht eine Verpflichtung zur Ablegung der Beicht nur an den von der Kirche für die Buße bestimmten Zeiten. Die Verschiebung der Beicht mag allerdings nicht gefahrlos seyn. Indessen ist es doch keine Bedingung zur Erlangung der Seligkeit, daß Jemand sogleich nach begangener Sünde beichtet. Denn die affirmativen Gesetze verpflichten nicht sogleich, sondern nur zur bestimmten Zeit, wodurch sie sich eben von den negativen unterscheiden, welche, wie die Schule sich ausdrückt, semper und ad semper, also sogleich den Menschen in Pflicht nehmen.

Das sakramentale Sündenbekenntniß, durch welches, wie der heil. Augustinus sagt, eine verborgene Krankheit in Hoffnung auf Vergebung aufgedeckt wird, muß dem Priester, welchem die Schlüsselgewalt anvertraut ist, und zwar, wenn nicht ein besonderes Mandat von Seite der Obern oder ein Privilegium dazwischen tritt, dem eigenen Priester (sacerdoti proprio) abgelegt werden d. h. demjenigen, welchem Jurisdiction über den Beichtenden wirklich zukömmt. Bei Lebensgefahr aber hört die Beschränkung der Jurisdiction auf einen gewissen Kreis auf und es kann somit jeder Priester jeden Pönitenten von allen Sünden, auch von jeder Art von Excommunication freisprechen. Im Falle der Noth kann auch Nichtpriestern ein Sündenbekenntniß abgelegt werden, so daß also ein Laie gewissermaßen, wie bei der Taufe, so auch bei der Spendung des Bußsakramentes, den Priester zu ersetzen vermag. Der Pönitent thut in solcher Weise wenigstens, was von seiner Seite möglich ist; er verwirklichet den Vorsatz, nach Gottes Willen seine Sünden zu bekennen, insoweit, als er

es in der gegebenen Lage vermag. Darum wird wohl der höchste Priester den Mangel ersetzen, wenn von einem Diener der Kirche die sakramentale Absolution nicht verlangt werden kann. Obwohl hier kein vollständiges Sakrament gespendet wird, so hat doch ein solches Sündenbekenntniß einen gewissen sakramentalen Charakter.[1]) Was aber die läßlichen Sünden anbelangt, so dürfen dieselben auch außer dem Falle der Noth Laien bekannt werden, da dieselben auch ohne Empfang eines Sakramentes, also auch durch ein solches Bekenntniß nachgelassen werden können.

Was die Beschaffenheit der Beicht anbelangt, so kann sie wohl als Theil des Bußsakramentes (da auch ohne Zerknirschung ein Sündenbekenntniß möglich ist) ohne Liebe sein, nicht aber, insoferne sie eine tugendhafte und verdienstliche Handlung ist, denn die Liebe ist das Princip des Verdienstes. Vollständigkeit der Beicht ist erforderlich wegen der dem Beichtvater nothwendigen vollen Kenntniß des sittlichen Zustandes seines Beichtkindes. Wie der leibliche Arzt nicht bloß dasjenige Uebel, gegen welches er Mittel anordnen soll, sondern den ganzen physischen Zustand des Patienten kennen muß, um die rechte Arznei verschreiben zu können, weil die physischen Gebrechen unter sich zusammenhängen und einander steigern und die Arznei, welche Einem Uebel abhilft, vielleicht einem andern nur Nahrung darbieten würde: so müssen auch dem Beichtvater alle Sünden, deren man sich erinnert, bekannt werden, um denselben in den Stand zu setzen, die rechten geistigen Heilmittel bestimmen zu können. Die Beicht selbst aber ist mündlich abzulegen. Das selbstgesprochene Wort ist das natürliche Mittel, durch welches man Anderen über sein Inneres Aufschlüsse gibt. Nur etwa der Stumme also, derjenige, welcher der Sprache des Beichtvaters nicht mächtig ist, mag schriftlich, durch die Miene und Geberde oder durch einen Dolmetscher seine Beichte ablegen, da auch hier nicht mehr von dem Menschen verlangt werden kann, als er zu leisten im Stande ist. Die sonstigen Eigenschaften der Beicht hat man in folgenden Versen ausgedrückt:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans et sit parere parata.

---

[1]) Quando necessitas imminet, debet facere poenitens quod ex parte sua est, sc. conteri et confiteri, cui potest. Qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id, quod ex parte sacerdotis est (absolutionem scilicet) defectum tamen sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio ex defectu sacerdotis laico facta *sacramentalis est quodammodo*, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest id, quod est ex parte sacerdotis. Suppl. ad. 3. Summae. q. 8. a. 2. Der sakramentale Charakter der Buße besteht, wie schon angeführt worden, nach Thomas in der äußeren Thätigkeit des Pönitenten und des Priesters.

Einige dieser Eigenschaften gehören zum Wesen, andere zur Vollkommenheit der Beicht; einige kommen derselben zu, insoferne sie ein Tugendact, andere, insoferne sie ein Theil des Bußsakramentes ist. Als Tugendact muß die Beicht discret seyn, d. h. mit Klugheit das Wichtige vor dem minder Wichtigen hervorheben; freiwillig, denn jeder Tugendact muß ein frei gewollter seyn; rein, d. h. in rechter Absicht vollbracht; in sich kräftig, um nicht der Scham wegen der Wahrheit untreu zu werden. Da aber die Beicht ein tugendhafter Act der Buße ist, so muß dieselbe auch schamhaft seyn, also weit entfernt, sich aus weltlicher Eitelkeit der Sünde zu rühmen, vielmehr vor derselben erschaudern. Sofort erwacht der Schmerz über die Sünde, in Folge dessen die Beicht in Trauer abgelegt wird. Diese läuft in Selbstverachtung aus, weßwegen der Pönitent in Demuth sich als elend und schwach bekennt. In der Natur und dem Wesen der Beicht aber ist es auch gelegen, daß sie offenbarend, enthüllend ist. Da diese Selbstoffenbarung durch Unwahrheit, Dunkelheit der gebrauchten Ausdrücke, Häufung der Worte, theilweise Verschweigung des zu Offenbarenden getrübt würde, so ist die in rechter Weise abgelegte Beicht auch getreu oder wahr, sie ist klar, einfach und vollständig. Als Theil des Bußsakramentes ist die Beicht anklagend, durch Offenheit die Bildung des richtigen Urtheils bei dem Beichtvater fördernd, und zugleich geheim, da es sich in dem inneren Forum um die Heimlichkeiten des Gewissens handelt, und das öffentlich abgelegte Sündenbekenntniß Anderen leicht Aergerniß geben und sie zum Sündigen verleiten könnte. Zur Vollkommenheit endlich der Beicht gehört, daß sie häufig und so bald als möglich nach begangener Sünde abgelegt werde. [1])

Insbesondere die Beicht ist es, welche *von der Schuld befreit*, da die Baße als Sakrament zumal durch das Sündenbekenntniß sich vollendet. Die Zerknirschung nemlich muß mit dem Entschlusse zu beichten verbunden seyn, die Satisfaction aber ist nur das Urtheil des Priesters, welchem, als Diener der Kirche und Ausspender der Sakramente, der Pönitent eben durch die Beicht sich unterwirft. Darum ist es die Beicht, welche kraft der mit ihr verbundenen Absolution die Sündenschuld hinwegnimmt. Wie von der Schuld, so befreit die Beicht im Bunde mit der Lossprechung auch von der ewigen *Strafe*. Die zeitliche Strafe vermindert sie vermöge der mit dem Bekenntnisse der Sünden verbundenen Beschämung mehr oder weniger, je nach der größeren oder geringeren Disposition des Pönitenten. Eben darum aber, weil sie die Schuld und Strafe der Sünde hinwegnimmt, *öffnet die*

[1]) Unter den kleineren Werken des heil. Thomas ist Eines (opusc. 64), welches eine förmliche Anleitung enthält, wie die Beichte abgelegt werden soll und daher die Aufschrift hat: De modo confitendi et de puritate conscientiae.

sakramentale Beicht dem Büßer die Pforte des Paradieses; sie gibt ihm die Hoffnung des Heiles, in wieferne er nemlich durch dieselbe der kirchlichen Schlüsselgewalt, deren Kraft aus dem Leiden Christi stammt, sich unterordnet. Bei einer auf alle bewußten Sünden sich erstreckenden Beicht werden durch die Schlüsselgewalt auch diejenigen Sünden getilgt, welche etwa dem Büßer nicht in die Erinnerung kommen, da derselbe, wenigstens soviel an ihm ist, dieser Wirkung kein Hinderniß in den Weg legt. Für den Beichtvater geht aus der Beicht, die er angehört hat, die absolute Pflicht der Verschwiegenheit (sigillum confessionis) hervor. Wie Gott die Sünde desjenigen zudeckt, der sich ihm durch die Buße unterworfen hat: so muß auch der Beichtvater die Sünden seines Beichtkindes geheim halten, da das äußerlich vor dem Priester abgelegte Sündenbekenntniß nur ein Zeichen der innerlichen, vor Gott abgelegten Beicht ist. Die Gewißheit, daß die gebeichteten Sünden verschwiegen werden, wird die Menschen zum aufrichtigen Bekenntnisse derselben vermögen. Direkt erstreckt sich das Beichtsiegel auf Alles dasjenige, was man aus der sakramentalen Beicht weiß, indirekt aber auch auf Alles das, was irgend Anstoß geben könnte. Die gleiche Verpflichtung mit dem Priester haben die Laien in Bezug auf das, was durch die Beicht zu ihrer Kunde gekommen ist. Indessen kann der Pönitent die Zunge des Beichtvaters lösen und ihm die Befugniß ertheilen, das zu thun, was er selbst thun könnte, nemlich das in der Beicht Mitgetheilte zu offenbaren, wenn nur dabei Aergerniß vermieden wird und der Priester nicht in den Verdacht kömmt, als breche er das Beicht-Sigill. Wenn aber der Pönitent nicht ausdrücklich will, daß der Beichtvater sofort das Gebeichtete nicht wie Gott, sondern als Mensch wissen solle, oder wenn das in der Beicht Vorgebrachte nicht etwa auch vor oder nach der Beicht mitgetheilt worden ist: so darf unter keinem Vorwande Etwas davon ausgesagt werden, da der Priester das, was er aus der Beicht weiß, als Mensch nicht weiß, sondern nur als Gottes Stellvertreter.

Die Satisfaction ist, wie schon durch das lateinische Wort satis, welches auf eine stattfindende Ausgleichung hinweist, angedeutet wird, ein Act der Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit aber sucht nicht nur durch Bestrafung der früheren Schuld die dadurch gestörten Verhältnisse wieder auszugleichen, sondern auch die hergestellte Ausgleichung für die Zukunft zu sichern. Die Satisfaction bei der Buße ist daher ein Heilmittel, welches die begangenen Sünden heilt und den Büßer gegen künftige sicherstellt. Darum kann man entweder sagen: die Satisfaction sey eine Recompensation für begangenes Unrecht, entsprechend den ausgleichenden Forderungen des Rechtes, was der heil. Anselm kürzer mit den Worten ausdrückt, genugthun heiße Gott die gebührende Ehre erweisen; oder man kann mit dem heil. Augustinus in um-

fassenderer Weise sich dahin aussprechen, daß genugthun so viel sey, als die Ursachen der Sünde beseitigen und den Lockungen derselben den Zutritt versperren.

Quantitativ, so daß eine völlige Ausgleichung stattfände, kann der Mensch Gott nicht Genugthuung leisten. Indessen ist es ihm doch möglich, die Schuld, welche er durch die Sünde gegen Gott sich zugezogen hat, wenigstens annäherungsweise abzutragen, indem er thut, was er eben thun kann. Das göttliche Wohlwollen und die göttliche Barmherzigkeit verlangt von dem Büßer kein vollkommenes Aequivalent, sondern nur das, was demselben zu leisten möglich ist, wodurch wenigstens eine verhältnißmäßige Ausgleichung zu Stande kömmt. Zwar hat die Gott durch die Sünde zugefügte Beleidigung den Charakter der Unendlichkeit an sich vermöge der unendlichen Majestät Gottes. Indessen kömmt derselbe Charakter auch der Satisfaction zu durch die Kraft des Verdienstes Christi und die unendliche Barmherzigkeit Gottes. Zwar ist der Mensch Gottes Knecht und in Allem von ihm abhängig. Indessen hat er, weil nach Gottes Ebenbild geschaffen, auch seinen Antheil von Freiheit erhalten, vermöge welcher er von dem, was er von Gott erhält, freien Gebrauch machen und der Herr seiner Handlungen, also auch des Actes der Satisfaction seyn kann. Daher fordert uns Christus auf, würdige Früchte der Buße zu bringen. Luc. III.

Die Macht der Liebe ist so groß, daß es Einer unternehmen kann auch für Andere Genugthuung zu leisten. Jedoch ist dieß nur insoferne möglich, als die Satisfaction auf Abtragung der verdienten Strafe abzielt und nicht, in wie weit sie ein Heilmittel gegen künftige Sünden ist. Denn deßwegen, weil ich faste, wird das Fleisch in Andern nicht im Zaume gehalten, und aus den sittlichen Handlungen des Einen erwächst Anderen noch nicht die Fertigkeit, gleichfalls gut zu handeln. Uebrigens ist die Uebernahme der Satisfaction für Andere nur dann gestattet, wenn bei Letzteren ein physisches oder geistiges Unvermögen sich findet, vermöge dessen sie zur Ertragung der zu duldenden Strafe entweder nicht fähig oder nicht geneigt sind.

Wie soll aber die Genugthuung beschaffen seyn? Da durch die Satisfaction die Gott durch die begangene Sünde zugefügte Beleidigung aufgehoben werden soll, dieß aber ohne die Wiederherstellung der Freundschaft mit Gott, welcher jede Sünde als ein Hinderniß sich entgegenstellt, nicht möglich ist: so kann es nicht geschehen, daß der Mensch für Eine Sünde Genugthuung leistet, ohne zugleich auch für die anderen, welche er etwa begangen hat, genugzuthun. Derjenige, welcher dieß wollte, würde so wenig Genugthuung leisten, als der, welcher einem von

ihm Mißhandelten wegen der zugefügten Unbill abbittet, zugleich aber der verübten Mißhandlung eine zweite beifügt. Da ferner kein Werk Gott wohlgefällig ist, welches nicht in Liebe vollbracht wurde: so kann derjenige, welcher die Liebe Gottes nicht in sich hat, nicht Genugthuung leisten, auch für diejenigen Sünden nicht, welche bereits durch die Reue getilgt sind. Da jedoch nach der göttlichen Barmherzigkeit die an sich guten, aber nicht in Liebe vollbrachten Werke zwar nicht ex condigno, aber doch ex congruo verdienstlich sind: so können dieselben, wenn auch nicht von der zeitlichen und ewigen Strafe befreien, so doch diese vermindern und ihr Eintreten verzögern.

Die Werke der Genugthuung selbst müssen im Allgemeinen zur Ehre Gottes gereichen, gut und namentlich strafend (opera poenalia) seyn, weil der Pönitent wegen der begangenen Sünde Züchtigung verdient, und die Strafe für die Zukunft am meisten von der Sünde abzuschrecken geeignet ist, da man sich fürchtet, zu dem zurückzukehren, wodurch man sich Züchtigung zugezogen hat. Man sage dagegen nicht, daß Gott, solche Werke annehmend, grausam sey. Denn er hat nicht Wohlgefallen an der Strafe, als solcher, sondern nur insoferne, als in derselben Gerechtigkeit ist.[1]) Im Besondern können Werke der Genugthuung alle die Heimsuchungen und Züchtigungen werden, welche Gott über den Sünder kommen läßt. Indessen ist dieß nur dann der Fall, wenn der Pönitent gewissermaßen dieselben sich aneignet, indem er sie in Geduld als Mittel zur Reinigung von seinen Sünden hinnimmt und so aus der Noth eine Tugend macht. Widersetzt er sich aber denselben durch Ungeduld, dann nehmen sie nicht den Charakter der Satisfaction, sondern der an dem Sünder zu nehmenden Rache an. Wie daher in demselben Feuer das Gold heller erglänzt, die

---

[1]) Es ist die dem Satisfactions-Werke zu Grunde liegende gute Gesinnung, die Hingebung an Gott ohne allen Vorbehalt, die Demuth, der Glaube, die Stärke und Kraft des guten Willens, welche Gott wohlgefällig sind. Aus diesem Gesichtspunkte sind insbesondere die strengen Bußübungen zu betrachten, welche von Vielen in einer Zeit starken Glaubens und gestählter physischer und geistiger Kraft geübt worden sind, und gegen welche unsere glaubens- und nervenschwache Zeit sich nicht genug wahren zu können glaubt, als könnte es je einem vernünftigen Menschen einfallen, das, was durchaus nicht geboten ist, Jemandem aufzwingen, oder das, was für die Verhältnisse Eines Jahrhunderts paßt, bleibend machen zu wollen. Alles, was in dieser Beziehung verlangt wird, führt sich auf die einfache Forderung zurück, Solche, welche gethan haben, was wir nicht zu thun geneigt sind, deßwegen nicht als Thoren, ja als Selbstmörder zu brandmarken, wozu unsere Zeit um so weniger ein Recht hat, als sie noch alljährlich ihr gutes Contingent direkter und indirekter Selbstmörder zu der bereits vorausgegangenen Heermasse zu stellen nicht müde wird.

Spreu aber in eine dichte Rauchwolke sich hüllt: so werden auch durch die göttlichen Heimsuchungen die Guten geläutert, die Bösen aber wegen ihrer Ungeduld noch mehr befleckt. Namentlich aber sind Werke der Genugthuung: das Gebet, das Fasten und das Almosengeben. Hiedurch entzieht sich der Mensch (wie es die Satisfaction von ihm verlangt) Etwas, und zwar Etwas von Allem dem, was er hat; durch das Almosengeben entäußert er sich eines Theiles seiner Glücksgüter, durch das Fasten züchtigt er den Leib, durch das Gebet unterwirft er die Seele ganz dem Herrn, gibt also den äußeren Besitz, die Güter des Leibes und der Seele hin, um Genugthuung zu leisten. Zugleich legt er, diese drei guten Werke vollbringend, die Hand an die dreifache Wurzel alles Bösen, durch das Fasten an die Begierlichkeit des Fleisches, durch Almosengeben an die Begierlichkeit der Augen, durch das Gebet an die Hoffart des Lebens. Ueberdieß versperrt er den Einflüsterungen des Bösen den Zugang zu seinem Herzen, denn das Gebet ist gerichtet gegen die Sünden, die wir gegen Gott begehen, das Almosen gegen die Sünden, deren wir uns gegen den Nächsten schuldig machen, das Fasten gegen die Sünden, die wir in Bezug auf uns selbst verüben, so daß also gegen jegliche Sünde in diesen drei Werken ein Gegenmittel uns geboten ist. [1])

Der Ablaß.

Die allgemeine Kirche, welche nicht irren kann, da sie auf das Bekenntniß des heil. Petrus gebaut ist, für dessen unerschütterliche Glaubensfestigkeit derjenige gebetet hat, Luc. XXII, welcher in Allem erhört worden ist, heißt die Abläße gut und ertheilt solche. Christus hat der Ehebrecherin die Strafe der Sünde, ohne Satisfaction zu verlangen, nachgelassen. Joh. VIII. Solche Nachlassung ertheilte auch der heil. Paulus. II. Cor. II. Das aber,

---

[1]) Thomas spricht so klar und so oft von der Nothwendigkeit der von Christus für uns geleisteten Genugthuung, daß das, was er über die menschliche Satisfaction sagt, von demjenigen, welcher dessen Schriften einigermaßen kennt, nicht wohl mißverstanden werden kann. Er sagt ausdrücklich, Christi Genugthuung sey nothwendig gewesen, um uns das ewige Leben zu verdienen (Necessarium et expediens fuit sc. Christum pati, ut sibi et nobis vitam promereretur aeternam, pro nobis Patri satisfaciens), nur die Genugthuung eines Gottmenschen sey genügend (Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam utpote Dei et hominis existens), die menschliche Genugthuung aber wegen der Corruption der ganzen menschlichen Natur und des unendlichen Charakters der Sünde an sich ungenügend (sufficiens imperfecte sc. ex acceptione ejus, qui ea est contentus), weßwegen alle menschliche Genugthuung ihre Kraft aus der Genugthuung Christi habe (inde est, quod omnis puri hominis satisfactio efficaciam habet ex satisfactione Christi) etc. Cf. 3. q. 1. a. 2. q. 46. a. 1.

was der heil. Paulus vermochte, vermag auch der Papst, da seine Gewalt in der Kirche keine geringere ist, als die des heil. Paulus. Es kann also die Kraft des Ablasses nicht wohl geleugnet werden. Aber Einige behaupten, daß der Ablaß zwar von der durch den Priester oder die Bestimmungen der Canonen auferlegten Strafe zu befreien vermöge, nicht aber von derjenigen, welche der Mensch nach dem göttlichen Urtheile im Fegfeuer zu ertragen hat. Diese Ansicht erscheint nicht als richtig. Denn sie tastet an das dem Petrus ertheilte Vorrecht, daß dasjenige, was er auf Erden lösen werde, auch im Himmel gelöst seyn solle. Darum muß man vielmehr sagen, daß die Ablässe vor der Kirche und vor Gott die Kraft haben, das, was als Strafe, sey es nun (kirchlich) auferlegte Strafe oder nicht, nach der Reue, Beicht und Lossprechung noch übrigt, nachzulassen. Der Grund davon ist die Einheit des mystischen Leibes, in welchem Viele mehr Buße gethan, als sie zu thun verpflichtet waren, manche ungerechter Weise ihnen zugefügte Unbilden, welche zur Sühnung einer Menge von Strafen ausreichen, in Geduld ertragen haben. Das Maß der in solcher Weise erworbenen Verdienste ist so groß, daß es das Maß aller Strafen, welche die lebende Generation verschuldet, überbietet, vorzüglich wegen des Verdienstes Christi, welches zwar vorzugsweise in den Sakramenten wirkt, vermöge seiner unendlichen Kraft aber die Grenzen der Sakramente durchbricht und auch außerhalb derselben wirksam ist. Die Heiligen aber, bei welchen das Uebermaß der Satisfactionswerke sich findet, haben nicht bestimmt für Diesen oder Jenen, sondern überhaupt für die ganze Kirche jene Werke vollbracht. In diesem Sinne sagt auch der heil. Paulus, er trage für die Kirche an seinem Leibe dasjenige nach, was an dem Leiden Christi noch fehle. Col. I. 24. Jene Verdienste sind also ein Gemeingut der ganzen Kirche. Das aber, was eine Communität gemein hat, wird an die Einzelnen ausgetheilt durch denjenigen, welcher über dieselbe gesetzt ist. Wie daher Einer Nachlassung der Strafe erlangen könnte, wenn ein Anderer für ihn genug gethan hätte (was früher dargethan worden ist): so kann ihm auch die von einem Andern geleistete Genugthuung durch denjenigen zugewendet werden, welcher die Macht dazu hat.[1]) Es wird in solcher Weise die Verbindlichkeit zur Erduldung verdienter Strafe nicht aufgehoben, sondern demjenigen, welchem der Ablaß ertheilt wird, nur das in die Hand gegeben, womit er seine Schuld abtragen kann. Zwar ist die Satisfaction ein Heilmittel gegen die Sünde, aber ein größeres, als in unseren Werken, liegt in

[1]) Die, obiger, mehr dogmatischer, als ethischer Erörterung zu Grunde liegende Idee ist die der Substitution und Reversibilität, ohne deren Anerkennung das ganze Christenthum unbegreiflich und unannehmbar ist.

der göttlichen Gnade, zu deren Empfang der Mensch durch den Ablaß vorbereitet wird. Darum gereicht die Ertheilung der Abläſſe nicht zur Zerſtörung, ſondern zur Auferbauung der Kirche, vorausgeſetzt, daß bei Spendung derſelben Maß gehalten wird (nisi inordinate dentur). Indeſſen iſt es allerdings rathſam, daß die Pönitenten wegen der erlangten Indulgenzen nicht von Uebung der Bußwerke ablaſſen mögen, denn in den Satisfactions-Werken liegt immerhin eine heilſame Kraft und Manche ſind gewiß zu mehr verpflichtet, als ſie glauben.

Einige haben die Behauptung aufgeſtellt, daß die Abläſſe nur eine nach dem Glauben und der Andacht des Empfängers, aber nicht eine durch den Willen deſſen beſtimmte Wirkſamkeit haben, welcher dieſelben ertheilt. Dieſer Anſchauungsweiſe zufolge würde die Kirche durch einen frommen Betrug die Menſchen für gewiſſe Zwecke zu gewinnen ſuchen, wie etwa eine Mutter ihr Kind durch Hinhaltung eines Apfels zum Gehen zu reizen ſucht. Indeſſen würde die Kirche durch eine ſolche Handlungsweiſe ihre ganze Auctorität im höchſten Grade gefährden, denn wie würde man derſelben mehr Glauben ſchenken, wenn ſie auch nur in Einem Punkte Unwahrheit verkünden würde? Daher ſagten Andere, die Abläſſe vermöchten allerdings das, was ihnen in der Verkündigung beigelegt wird, aber nur nach gerechtem Anſchlage, und zwar nicht nach dem Anſchlage des Spenders oder des Empfängers, die in dieſer Hinſicht leicht zu hoch oder zu niedrig greifen könnten, ſondern im Allgemeinen nach der Beurtheilung der Guten unter Berückſichtigung der perſönlichen Verhältniſſe, des Nutzens für die Kirche, des zu verſchiedenen Zeiten verſchiedenen Bedürfniſſes u. dgl. Allein bei dieſer Annahme würde der Ablaß nicht ſo faſt eine Nachlaſſung der Strafen, als vielmehr bloß einen gewiſſen Wechſel derſelben bewirken. Auch würde durch dieſe Anſicht die Kirche keineswegs von dem Vorwurfe der Lügenhaftigkeit befreit, da in der That oft ein größerer Ablaß ertheilt wird, als man nach Erwägung der oben erwähnten Umſtände erwarten ſollte. Auch der Grund, weßwegen ein Ablaß gegeben wird, bietet keinen genügenden Maßſtab für die Beurtheilung der Größe des Nachlaſſes an, da in der That die Kirche, um deſſelben Grundes willen, oft einen größeren, oft einen minder großen Ablaß ertheilt. Die wirkſame Urſache beim Ablaſſe iſt alſo nicht die Andacht, oder Anſtrengung oder die Gabe deſſen, dem der Ablaß ertheilt, nicht der Grund, weßwegen er gegeben wird, die wirkſame Urſache ſind vielmehr die überfließenden Verdienſte der Kirche. In dem Maße alſo, in welchem dieſe dem Empfänger zugewendet werden, erlangt derſelbe Nachlaß. Zu dieſem Ende aber iſt nothwendig auf Seite deſſen, der den Ablaß ertheilt, daß er die Macht habe, über den Schatz der Kirche zu verfügen; von Seite des Empfängers gehört dazu Vereinigung

mit dem, der das Verdienst erworben, durch die Liebe; dazu muß ein Eingehen auf die Absicht derjenigen kommen, welche der Kirche jenen Schatz der Verdienste gesammelt haben. Sie thaten es aber zur Ehre Gottes und zum Frommen der Kirche. Die Förderung der Ehre Gottes und des Nutzens der Kirche ist somit immer ein zureichender Grund zur Ertheilung der Ablässe, welche, dem Gesagten zufolge, schlechthin die Wirkung haben, die ihnen in der Verkündigung beigelegt wird. Zeitliches als solches ist kein genügender Grund zur Ertheilung von Ablässen, sondern nur insoferne, als dasselbe mit Geistlichem in irgend einem Zusammenhange steht, wie z. B. Almosengeben, die Erbauung von Kirchen u. dgl. Hält aber derjenige, welcher den Ablaß ertheilt, sich nicht an das rechte Maß, spricht er vielmehr gleichsam um Nichts die Menschen von der Uebung der Bußwerke frei: so sündigt er, die Empfänger jedoch werden des Ablasses theilhaftig, wie er ertheilt worden ist. Man darf übrigens nicht fürchten, daß in solcher Weise der göttlichen Barmherzigkeit auf Kosten der Gerechtigkeit Gottes ein zu großer Spielraum angewiesen werde. Denn es wird die Strafe nicht nachgelassen, sondern nur die von Einem erlittene Strafe einem Andern zugerechnet. [1])

Derjenige, welcher im Zustande der schweren Sünde ist, bedürfte allerdings der Wirkung des Ablasses mehr, als ein Anderer. Er ist aber für die Aufnahme derselben nicht befähigt. Denn die Verdienste, welche durch den Ablaß den Menschen zugewendet werden, haben nicht die Bestimmung, die Schuld zu tilgen, sondern die Sündenstrafen nachzulassen. Niemandem aber wird die Strafe erlassen, bevor nicht die Schuld hinweggenommen ist. Derjenige, welcher die Schuld einer Todsünde auf sich hat, ist ein todtes Glied am mystischen Leibe der Kirche. Ein erstorbenes Organ aber ist zur Aufnahme der Einwirkung der lebendigen Glieder nicht befähigt. Darum werden auch ausdrücklich die Ablässe nur contritis et confessis d. h. Solchen ertheilt, welche durch die Reue und die Beicht von der Sündenschuld sich gereinigt haben.

---

[1]) Daß der heil. Thomas unter den Strafen, welche durch den Ablaß nachgelassen werden, nicht die ewigen, sondern zeitliche versteht, kann aus dem Gesagten schon abgenommen werden, ist aber auch ausdrücklich ausgesprochen z. B. in der Stelle, in welcher er die Frage beantwortet, ob der Christ, wenn durch den Ablaß so leicht Befreiuung von Strafe erworben werden kann, nicht alle seine Zeit auf Gewinnung von Ablässen verwenden soll: Quamvis indulgentiae multum valeant ad remissionem poenae, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu praemii essentialis, quod in infinitum melius est, quam *dimissio poenae temporalis*. Supplem. ad 3 Summae q. 28. a. 2.

Wird der Ablaß unter gewissen Bedingungen, unter Voraussetzung gewisser Leistungen ertheilt, so muß natürlich die Bedingung erfüllt werden, wenn man der Wirkung des Ablasses theilhaftig werden will, denn fiele die Ursache hinweg, so würde hiemit auch die Wirkung wegfallen.

Die letzte Oelung.

Es läßt sich erwarten, daß Christus, wie er für die Befriedigung der wichtigsten geistigen Bedürfnisse der Menschen durch Einsetzung von Sakramenten überhaupt Sorge getragen hat, so auch denjenigen, welche aus diesem Leben zu scheiden im Begriffe sind, durch Spendung sakramentaler Gnade zu Hilfe kommen werde. Das für die Sterbenden bestimmte Sakrament aber ist die letzte Oelung (extrema unctio).[1])

Viel wahrscheinlicher, als die Meinung, Christus habe dieses Sakrament durch die Apostel eingesetzt, ist die Ansicht, daß der Herr die letzte Oelung allerdings selbst eingesetzt, die Promulgation aber (da dieß Sakrament dem Glauben keine so großen Schwierigkeiten darbietet, wie einige andere Sakramente) den Aposteln überlassen habe, denn es kömmt dem Gesetzgeber zu, die Grundlagen des Gesetzes (wozu eben die Sakramente gehören) selbst zu bestimmen, und den Sakramenten durch die Einsetzung die göttliche Kraft, die ihnen inne wohnt, mitzutheilen.

Oel ist wegen seiner lindernden und durchdringenden Kraft eine passende Materie der letzten Oelung, welche gelinde und vollkommene geistige Heilung wirken soll. Dasselbe muß vor dem Gebrauche geweiht werden, denn Christus hat nicht, wie z. B. das Taufwasser durch Berührung seines Leibes, so auch die Materie des Sakramentes der letzten Oelung geheiliget. Um darauf hinzuweisen, daß die priesterliche Gewalt von der bischöflichen sich ableitet, ist es der Bischof, welcher diese Weihe vornimmt.

---

[1]) Cf. contr. Gent. IV. 73. Die letzte Oelung ist zwar zunächst nur gegen die Sünde gerichtet, diese aber steht mit der körperlichen Krankheit im Zusammenhang: Quia corpus est animae instrumentum, instrumentum autem est ad usum principalis agentis, necesse est, quod talis sit dispositio instrumenti, ut competat principali agenti, unde et corpus disponitur secundum quod congruit animae. Ex infirmitate igitur animae, quae est peccatum, interdum infirmitas derivatur ad corpus, hoc divino judicio dispensante, quae quidem corporalis infirmitas interdum utilis est ad animae sanitatem, prout homo infirmitatem corporalem sustinet humiliter et patienter et ei quasi in poenam satisfactoriam computatur. Est etiam quandoque impeditiva spiritualis salutis, prout ex infirmitate corporali impediuntur virtutes. Conveniens igitur fuit, ut contra peccatum aliqua spiritualis medicina adhiberetur, *secundum quod ex peccato derivatur infirmitas corporalis.*

Wie aus dem Ausspruche des heil. Jakobus V. und der Praxis der katholischen Kirche hervorgeht, ist die letzte Oelung in betender Form zu ertheilen, denn der Empfänger, weil von eigener Kraft verlassen, bedarf gar sehr der Fürbitte; es ziemt sich wohl auch, denselben Gott, in dessen Hand er so zu sagen bereits ruht, durch Gebet zu empfehlen; überdies hat dieß Sakrament nicht, wie andere Sakramente, eine Wirkung, welche der Handlung des Spenders, wenn er auch alles zum Wesen der Oelung Gehörige in rechter Weise vollbracht hat, immer nachfolgt. Im Uebrigen weist die bei der Oelung gebrauchte Form auf den sakramentalen Charakter derselben hin (Per istam sanctam unctionem), auf das, was bei derselben wirksam ist (divinam misericordiam), endlich auf die Wirkung (remissionem peccatorum) derselben.

Was insbesondere letztere, die Wirkung der Oelung anbelangt, so wird dieselbe zunächst gewissermaßen als ein Heilmittel gebraucht. Die Taufe wirkt geistige Wiedergeburt, die Buße geistige Erweckung, die letzte Oelung geistige Heilung. Wie aber die leibliche Heilung leibliches, so setzt die geistige Heilung geistiges Leben voraus. Daher wird dieses Sakrament nicht gegen jene Fehler gespendet, durch welche das geistige Leben aufgehoben wird, nemlich gegen die Tod- und Erbsünde, sondern gegen jene Mängel, welche das geistige Leben nur abschwächen, so daß dieses nicht die volle Kraft hat zu Acten des Lebens, der Gnade und der Verherrlichung. Diese Mängel bestehen in einer gewissen Schwäche und Unfähigkeit, die von der Sünde zurückbleibt, und gegen welche der Mensch eben in der letzten Oelung Stärkung findet.[1]) Weil aber die geistige Kräftigung, welche dieses Sakrament vermittelt, aus der Gnade stammt, die keine Sünde neben sich duldet: so tilgt die letzte Oelung mittelbar auch die Sündenschuld, wenn eine solche vorhanden ist, und wenn dieser Wirkung von Seite des Empfängers kein Hinderniß entgegen gestellt wird, wie dies auch bei der Eucharistie und dem Buß-Sakramente der Fall ist. Leibliche Heilung wirkt die letzte Oelung nur insoferne, als diese Wirkung von Nutzen ist für die Haupt-Wirkung derselben, nemlich die geistige Heilung. Einen bleibenden Charakter drückt sie nicht auf, da der Mensch durch dieselbe nicht die Bestimmung erhält, Heiliges zu thun oder zu empfangen, sondern demselben darin nur ein Heilmittel dargeboten wird. Eben darum, weil die Wirkung

---

[1]) Cf. contr. Gent. IV. 73: Cum hoc sacramentum sic ordinatur contra infirmitatem corporis, inquantum consequitur ex peccato, manifestum est, quod contra alias sequelas peccati hoc sacramentum ordinatur, quae sunt *pronitas ad malum* et *difficultas ad bonum* et tanto magis, quanto hujusmodi infirmitates sunt propinquiores peccato, quam infirmitas corporalis.

dieſes Sakramentes keine bleibende iſt, kann daſſelbe auch wiederholt werden, ſelbſt in verſchiedenen Stadien Einer und derſelben Krankheit.[1])

Die leibliche Schwäche und Krankheit iſt ein Bild der geiſtigen. Nur Kranken darf daher, wie dieß auch ausdrücklich der heil. Jakobus V. ausſpricht, die letzte Oelung geſpendet werden. Ihre Krankheit darf aber nicht etwa ein unbedeutendes Uebel, ſondern muß, wenn es erlaubt ſeyn ſoll, ihnen die Oelung zu ſpenden, lebensgefährlich ſeyn, denn in dieſem Sakramente ſpendet die Kirche ihr letztes Heilmittel und bereitet unmittelbar zum Eintritte in die Verherrlichung vor, weßwegen man daſſelbe auch die letzte Oelung nennt. Da bei der Spendung dieſes Sakramentes ſehr viel auf die Andacht des Empfängers (ſowie auf das perſönliche Verdienſt des Ausſpenders und der ganzen Kirche) ankömmt, was ſchon daraus erhellt, daß es in betender Form ertheilt wird: ſo darf man es denen nicht ſpenden, die dieß Sakrament nicht zu erkennen und mit Andacht zu empfangen im Stande ſind, alſo nicht Wahnſinnigen, Raſenden (wenn ſie nicht lichte Augenblicke haben), eben ſo wenig unmündigen Kindern.

Die Salbung iſt zu vollziehen an denjenigen Theilen des Leibes, welche als Principien der geiſtigen Schwäche zu betrachten ſind, ſomit an den Organen der fünf Sinne, an den Augen wegen des Geſichtes, an den Ohren wegen des Gehöres, an der Naſe wegen des Geruches, an dem Munde wegen des Geſchmackes, an den Händen wegen das Taſtſinnes. Manchmal werden wegen des Begehrungs-Vermögens auch die Lenden, manchmal auch, wegen der denſelben zukommenden bewegenden Kraft, die Füße geſalbt.

---

[1]) Die letzte Oelung hat einen vollendenden Charakter: Quia homo vel per negligentiam aut per occupationes varias vitae aut etiam propter temporis brevitatem aut propter alia hujusmodi praedictos defectus in se perfecte non curat, sulubriter ei providetur, ut per hoc sacramentum praedicta curatio *compleatur et a reatu poenae temporalis liberetur.* Sic nihil remaneat, quod in exitu animae a corpore eum possit a perceptione gloriae impedire. Et ideo Jacobus addit: Et alleviabit eum dominus. Contingit etiam, quod homo omnium peccatorum, quae commisit, notitiam vel memoriam non habet, ut possit per poenitentiam singula expurgare. Sunt etiam quotidiana peccata, sine quibus praesens vita non agitur, a quibus oportet hominem in suo exitu per hoc sacramentum emendari, ut nihil inveniatur in eo, quod perceptioni gloriae repugnet. Et ideo addit Jacobus: Quod si in peccatis sit, dimittentur ei. Unde manifestum est, quod hoc sacramentum est ultimum et quodammodo *consummativum* totius spiritualis curationis, quo homo quasi ad participandam gloriam praeparatur, unde et *extrema* unctio nuncupatur. l. c.

Die Prieſterweihe.

Gott iſt ein Gott der Ordnung, daher ſind alle ſeine Werke wohlgeordnet, Rom. XIII, und eben darum auch ſeine Kirche, die er ſich mit ſeinem Blute erbaut hat. Der Zuſtand der Kirche iſt ein Mittelzuſtand zwiſchen dem Zuſtande der Natur und der Glorie. In der Natur und im Himmel aber iſt Alles wohlgeordnet, ſomit wohl auch in dem, was dazwiſchen liegt, in der Kirche. Dasjenige aber, was hier Ordnung ſchafft, iſt die prieſterliche Weihe (ordo), jenes Sakrament oder Zeichen der Kirche, durch welches dem Ordinirten (in befehlender Form) eine geiſtliche Gewalt übertragen wird. [1])

Durch die Ordination wird dem Geweihten eine Gott wohlgefällig machende Gnade geſpendet, da Gott keine Macht gibt, ohne zu deren Ausübung auch die nöthige Kraft zu verleihen. Der durch jede einzelne Weihe mitgetheilte bleibende Charakter ſetzt den Charakter der Taufe (welche die Thüre zu allen Sakramenten iſt) als nothwendig, den der Firmung als geziemend voraus.

Makelloſigkeit wurde ſchon von den Prieſtern des A. B. gefordert. Levit. XXI. Um ſo mehr iſt ein vorhergegangenes gutes Leben zum würdigen Empfange des neuteſtamentlichen Prieſterthums nothwendig. Die Geiſtlichen ſind Mittler zwiſchen Gott und dem gläubigen Volke; in

---

[1]) Cf. contr. Gent. IV. 74. Die Sakramente verlangen ihrem ganzen Weſen nach ſichtbare Spender derſelben: In omnibus sacramentis spiritualis confertur gratia sub sacramento visibilium rerum. Omnis autem actio debet esse proportionata agenti. Oportet igitur, quod praedictorum dispensatio sacramentorum fiat per homines visibiles spiritualem virtutem habentes. Da nun Chriſtus, der eigentliche Spender der Sakramente, nicht ſichtbar in ſeiner Kirche geblieben iſt, ſo mußte er Andere als ſeine Diener aufſtellen und ihnen (wie er auch gethan) eine geiſtliche Gewalt geben: Minister comparatur ad dominum sicut instrumentum ad principale agens. Sicut enim instrumentum movetur ab agente, sic minister movetur imperio domini ad aliquid exequendum. Oportet autem instrumentum esse proportionatum agenti. Unde et ministros Christi oportet esse ei conformes. Christus autem ut Dominus auctoritate et virtute propria nostram salutem operatus est, inquantum fuit Deus et homo, ut secundum id, quod homo est, ad redemtionem nostram pateretur, secundum autem quod Deus, passio ejus nobis fieret salutaris. *Oportet igitur ministros Christi homines esse et aliquid divinitatis ejus participare secundum aliquam spiritualem potestatem.* Nam et instrumentum aliquid participat de virtute principalis agentis. De hac autem potestate dicit Apostolus II Cor. c. ult., quod potestatem dedit ei Dominus in aedificationem et non in destructionem.

Bezug auf Gott nun bedürfen sie der Reinheit eines guten Gewissens, in Bezug auf die Menschen eines guten Rufes. Es schlägt zum Ruin der Kirche aus, sagt der heil. Hieronymus, wenn die Laien besser sind, als die Kleriker. Derjenige, welcher, wie der Geistliche, Anderen ein Führer werden will, der muß vorher seinem ganzen Wesen nach Gott ähnlich geworden seyn. So erleuchten lichte und feine Substanzen andere Körper, gleich der Sonne, aber erst nachdem sie in reichlichem Maße die Strahlen der Sonne in sich aufgenommen haben. Wer also mit dem Bewußtseyn, eine schwere Sünde auf dem Herzen zu haben, zur Priesterweihe hintritt, der empfängt zwar das Sakrament, aber er empfängt es unwürdig und begeht darum eine Todsünde. Denn die Priesterweihe ist kein Heilmittel gegen die Sünde, wie die Taufe und die Buße, fordert also, daß der Empfänger bereits durch die Gnade gestärkt und nicht etwa schwach sey durch die Sünde.

Kenntniß der ganzen heil. Schrift kann von allen zu Ordinirenden, ohne Ausnahme, nicht gefordert werden. Es genügt ein Wissen, welches als zureichend betrachtet werden muß zur Ausübung des Ordo, welchen Einer empfangen will. Je nachdem also die Pflicht, welche der zu Weihende auf sich nehmen will, einen größeren oder geringeren Umfang hat, muß auch das Maß des nothwendigen Wissens ein größeres oder geringeres seyn. Es wird zwar im Allgemeinen von dem Munde des Priesters das Gesetz verlangt, Malac. II, aber nicht von Allen. Nicht z. B. von den Religiosen, deren Thätigkeit sich auf die Spendung der Sakramente beschränkt, und die mit der Seelsorge nicht betraut sind. Diese wissen genug, wenn sie das inne haben, was zur Verwaltung der Sakramente, die sie spenden sollen, gehört. Bei Andern aber erstreckt sich die geistliche Wirksamkeit nicht bloß auf den wahren, sondern auch auf den mystischen Leib Christi. Aus dem Munde dieser nun verlangt das christliche Volk allerdings das Gesetz. Darum müssen dieselben auch eine Kenntniß davon haben, nicht zwar in dem Grade, daß sie alle darin vorkommenden schwierigen Fragen zu lösen im Stande sind (in Bezug auf diese Fragen mögen sie an ihre Vorgesetzten sich wenden); indessen darf ihnen wenigstens dasjenige im Gesetze nicht fremd sein, was das christliche Volk glauben und thun soll. Den Oberpriestern aber, nemlich den Bischöfen, steht es zu, daß sie auch die Schwierigkeiten des Gesetzes durchdringen, und zwar in einem um so höheren Grade, je höher sie gestellt sind.

Wer einen Unwürdigen zur priesterlichen Weihe befördert, der begeht schwere Sünde, da Solches zum Nachtheil der Kirche und der Ehre Gottes ausschlägt. Auch Priestermangel entschuldiget da nicht. Es ist besser, wenige gute, als viele schlechte Priester zu haben.

Das Naturrecht schon verlangt, daß das Heilige heilig behandelt werde.

Wer daher im Zustande der schweren Sünde (den Fall der Noth ausgenommen) von der empfangenen Weihe Gebrauch macht, oder einen Geistlichen, da er doch von seinem sittlichen Verfalle Kenntniß hat, dazu veranlaßt, ladet große Schuld auf sich.

Da die Priesterweihe in nächster Beziehung steht zu dem Sakramente der Sakramente, nemlich zur heil. Eucharistie,[1]) so werden auch die einzelnen Weihen in der Relation zum Altarssakramente aufzufassen seyn. In der That gibt die priesterliche Weihe die Macht, die heil. Eucharistie zu consecriren. Bei der Spendung dieses Sakramentes leisten Hilfe der Diakon, der Subdiakon und der Acolythus.[2]) Der Ostiarius hält die Ungläubigen von der Gemeinschaft mit den Gläubigen und vom Anblicke der heil. Geheimnisse ferne. Der Lector theilt die Anfangsgründe des Glaubens mit, indem er denen, die zwar zu glauben bereit, aber noch nicht gehörig unterrichtet sind, den Catechumenen nemlich, das A. T. vorliest. Der Exorcist beseitigt das Hinderniß der Theilnahme an dem heil. Geheimnisse, welches von dem Einflusse des bösen Geistes herrührt.[3]) So beziehen sich also die heil. Weihen sämmtlich auf die Verwaltung des heil. Altarssakramentes. Hiemit sind auch der Hauptsache nach die Pflichten angegeben, welche der Empfang der sieben heil. Weihen auferlegt.

Die priesterlichen Gewande haben eine sittliche Bedeutung. Das Humerale, welches die Schultern bedeckt, bedeutet den Starkmuth, mit

---

[1]) Cf. contr. Gent. IV. 74: Potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur. Inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiae sacramentum. Oportet igitur, quod potestas ordinis consideretur *praecipue secundum comparationem ad hoc sacramentum.* Der heil. Thomas faßt also die Priester der Kirche nicht etwa bloß als Diener des göttlichen Wortes, obwohl dieses von ihnen auch verkündigt werden muß, sondern vorzugsweise als Spender jenes Sakramentes auf, durch welches die Incarnation des Gottessohnes sich fortsetzt bis an das Ende der Tage.

[2]) Cf. l. c.: Deserviunt in praeparatione populi, unde et diaconibus committitur evangelica doctrina populo proponenda, subdiaconibus apostolica, acolythis, ut circa utrumque exhibeant, quod pertinet ad solennitatem doctrinae, ut sc. luminaria deferant etc.

[3]) Cf. l. c.: Quia potestas ordinis principaliter ordinatur ad corpus Christi consecrandum et fidelibus dispensandum et fideles a peccatis purgandum: oportet esse aliquem principalem ordinem, cujus potestas ad hoc principaliter se extendat, et hic est *ordo sacerdotalis;* alios autem, qui eidem serviant aliqualiter materiam disponendo, et hi sunt *ordines ministrantium.* Quia vero sacerdotalis potestas se extendit ad duo sc. ad corporis Christi consecrationem et ad reddendum fideles idoneos per absolutionem a peccatis ad Eucharistiae perceptionem: oportet quod inferiores ordines ei deserviant vel in utroque vel in altero tantum etc.

welchem der heil. Dienst geübt werden soll, die Albe die Reinheit des Lebens, das Cingulum die Beherrschung des Fleisches, die Manipel (eigentlich ein Schweißtuch) die Beseitigung auch der geringsten Befleckung, die Stole, welche bei dem Priester auf beiden Schultern aufliegt, während sie bei dem Diakon nur die Eine Schulter berührt, die volle Gewalt, die heil. Sakramente auszuspenden, die Casula bedeutet die Liebe, denn mit dieser angethan verwaltet der Priester das Sakrament der Liebe, die heil. Eucharistie.[1])

Die Ehe.

Die Ehe ist natürlich, nicht zwar in dem Sinne, als ginge sie mit Nothwendigkeit aus natürlichen Principien hervor, wie z. B. das Feuer dem Naturgesetze gemäß nach Oben sich richtet, denn dies ist nirgends der Fall, wo die Freiheit waltet. Aber die Natur neigt sich zur Ehe hin und findet in der Freiheit das Mittel, den ihr innewohnenden Zug zu befriedigen. Diese natürliche Inclination nun ist vor Allem auf Kinder-Erzeugung gerichtet. Die Natur heischt aber nicht bloß das Seyn, sondern auch das Vollkommen-Seyn der Dinge, deren Entstehen sie will. Darum zielt sie nicht bloß auf Erzeugung, sondern auch auf Heranbildung der Kinder zur wahren Menschlichkeit ab, so daß also diese drei Dinge von ihren Eltern erhalten sollen, das Seyn, die Nahrung und die Erziehung. Dies können die Kinder aber nur dann erwarten, wenn sie bestimmte Eltern haben, wobei vorausgesetzt ist, daß der Mann mit einem bestimmten Weibe sich bleibend verbunden hat, was eben die Ehe ausmacht.[2]) Selbst bei den

[1]) Von den Pflichten der Priester handelt der heil. Thomas eigens in einer Schrift, die betitelt ist: De officio sacerdotis (opusc. 65). Was da zu finden ist, kann aus der kurzen Einleitung abgenommen werden, die der heil. Thomas vorausschickt und die also lautet: Quia sacerdotis officium circa tria principaliter versatur, videlicet circa *divinorum officiorum* celebrationem, ecclesiasticorum *sacramentorum* collationem et *populi instructionem*, de his omnibus aliqua per ordinem sub brevitate ad laudem et gloriam Dei et Salvatoris Domini nostri Jesu Christi, et communem utilitatem et maxime simplicium sacerdotum eruditionem, prout occurret nobis ex inspiratione Domini et de Sanctis et sanctorum Patrum et sanctarum institutionum regulis melius et subtilius describemus.

[2]) Cf. contr. Gent. III. c. 122: Oportet in specie humana non per parvum tempus insistere promotioni prolis, sicut in avibus, sed per magnum spatium vitae. Unde cum necessarium sit marem feminae commanere in omnibus animalibus quousque opus patris necessarium est proli: naturale est homini, quod non ad modicum tempus, sed diuturnam societatem habeat vir ad determinatam mulierem. Hanc autem societatem matrimonium vocamus. Est igitur matrimonium homini naturale,

Thieren, obwohl ihre Bedürfniſſe nur niedere, ſinnliche ſind, bleiben Männchen und Weibchen beiſammen, ſo lange die Jungen wie z. B. bei den Vögeln zu ihrer Suſtentation beider bedürfen. Die bleibende Verbindung von Mann und Weib iſt überdieß auch zur gegenſeitigen Unterſtützung erforderlich, welche die Verehelichten einander zu leiſten haben. Wie die natürliche Vernunft den Menſchen auffordert, Andern ſich beizugeſellen, weil der Einzelne nicht im Stande iſt, für alle Bedürfniſſe des Lebens Sorge zu tragen: ſo treibt auch die Natur zur Verbindung des Mannes mit dem Weibe (worin eben die Ehe beſteht), weil einige auf Befriedigung der mannigfaltigen Bedürfniſſe abzielende Beſchäftigungen dem Manne, andere dem Weibe zuſtehen.[1])

Obwohl die Ehe auf dem Naturgeſetze beruht, ſo iſt ſie doch nicht für jeden Einzelnen geboten. Denn die Ehe iſt nicht nothwendig zur Vollkommenheit des Einzelnen, ſondern nur zur Perfection des Ganzen. Zu den mannigfaltigen Dingen aber, welche in letzterer Beziehung erforderlich ſind und die nicht ſelten gegenſeitig ſich im Wege ſtehen, kann der Einzelne nicht verpflichtet ſeyn, ſonſt würde jeder Menſch den Ackerbau und das Bauweſen ꝛc. betreiben müſſen, weil die menſchliche Geſellſchaft deſſelben bedarf. Es genügt daher, daß dieſe mannigfaltigen Beſchäftigungen überhaupt, wenn auch von Verſchiedenen, betrieben werden. Da überdieß zur Vollkommenheit des Ganzen auch gehört, daß Einige dem beſchaulichen Leben ſich widmen, welches mit der Ehe nicht wohl vereinbar iſt: ſo liegt in der natürlichen Neigung nicht für Alle eine zur Eingehung der Ehe verbindende Kraft. Daher ſagt nicht nur die Offenbarung, daß derjenige, welcher ſeine jungfräuliche Tochter nicht in die Ehe gibt, beſſer handelt, als der, welcher ſie verehelichet, I Cor. VII, und verheißt der Jungfräulichkeit einen beſondern Lohn: ſondern ſelbſt die Philoſophen geben zu, daß es dem

---

[1]) Der heil. Thomas hebt hervor, daß die lateiniſche Sprache drei Ausdrücke für das Wort Ehe habe, wodurch ſie auf das Weſen, die Urſache und die Wirkungen derſelben hinweiſt: In matrimonio est tria considerare 1) essentiam ipsius, quae est conjunctio, et secundum hoc nominatur *conjugium* 2) causam ejus, quae est desponsatio et secundum hoc vocatur *nuptiae* a nubo, quia in ipsa solennitate desponsationis, qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur 3) effectum, qui est proles et sic dicitur *matrimonium*, ex hoc, quod mulier non debet ob aliud nubere, nisi ut sit mater. Potest etiam matrimonium quasi matris munium (officium) dici, quia feminis maxime incumbit educandae prolis officium etc. Von den verſchiedenen Definitionen der Ehe gibt der heil. Thomas folgender den Vorzug: Matrimonium est quaedam indissolubilis maritalis conjunctio inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens. Den Zweck der Ehe aber hebt er beſtimmter hervor, wenn er ſagt: Matrimonium conjunctio quaedam est viri et uxoris ad unam generationem et prolis educationem et ad unam vitam domesticam. Supplem. ad Summam theol. q. 44. a. 1. 2. 3.

Einzelnen gestattet sey, von der Ehe Umgang zu nehmen. Für den Weisen, sagt Theophrastus, ist es nicht gut, sich zu verehlichen. Das bei der Einsetzung der Ehe gegebene Gebot verbindet jetzt den Einzelnen um so weniger, als die Zahl der Menschen keine so geringe mehr ist, wie anfänglich.[1]) Darum mag man es geschehen lassen, daß, wie Einige dem Winke der göttlichen Vorsehung und dem Zuge ihres eigenen Wesens folgend, diese, Andere jene Berufsart wählen: eben so auch Einige sich verehelichen, Andere aber nicht.[2])

Der in der Ehe gepflogene geschlechtliche Verkehr ist im Allgemeinen nicht unsittlich. Das Gegentheil könnte nur derjenige behaupten, der irriger Weise die sinnliche Natur und somit auch alle Thätigkeiten derselben nicht von Gott, sondern von einem bösen Principe ableiten wollte. Der Apostel sagt ausdrücklich, daß eine Jungfrau, welche heirathet, nicht sündiget. Er verlangt, daß der Mann seinem Weibe die eheliche Pflicht leiste. I Cor. VII. Er will, daß jüngere Wittwen heirathen und Kinder erzeugen. I Tim. V. Nur verbietet er die Hingabe an den geschlechtlichen Verkehr, als solchen, rein um des Genusses willen, wenn er sagt, die Verehelichten sollten seyn, als wären sie nicht verehlicht. I Cor. VII. Einzig einer besondern, innigeren Verbindung mit Gott steht die geschlechtliche Ver-

---

[1]) Dieser Grund hat noch mehr Gewicht, als er zur Zeit des heil. Thomas hatte, in unseren Tagen, da Europa bereits begonnen hat, an Ueberfüllung nicht ungefährlich zu erkranken und man daher ernstlich darauf bedacht sein muß, Abzugswege für die überströmende Masse, die der Boden nicht mehr ernähren will, ausfindig zu machen. Wir Geistliche können daher heut zu Tage denen, die uns etwa fragen möchten: Warum heirathet ihr nicht? entgegnen: Damit ihr es thun könnet, und damit wenigstens von unserer Seite etwas geschehe zur Verhütung des namenlosen Elendes, welches, nach dem Zeugnisse der Geschichte, der Antheil übervölkerter Länder zu seyn pflegt.

[2]) Auf die Einwendung, daß die Ehe ein von Gott selbst angeordnetes Heilmittel wider geschlechtliche Verirrungen sey, daß somit der Mensch dasselbe nicht von der Hand weisen solle, erwidert der heil. Thomas: Ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiae morbum posset aliquod *efficacius* remedium adhiberi. Adhibetur autem majus remedium per *opera spiritualia et carnis mortificationem* ab illis, qui matrimonio non utuntur. Supplem. ad Summam theolog. q. 62. a. 3. In das Geschlechtliche ist Verderbniß eingedrungen: Vis generativa, per quam originale (peccatum) traducitur, est infecta et corrupta. Darum und wegen der sinnlichen Lust und der Sorge um das Zeitliche, wird die Ehe von dem Apostel nur aus Nachsicht gestattet, I Cor. VII, und bedarf somit einer Entschuldigung: Cum in conjunctione viri et mulieris propter delectationem et temporalium solicitudinem quaedam rationis jactura accidat, oportuit aliqua bona esse, quibus matrimonii ratio honesta appareret et haec jactura compensaretur. Es gibt dafür insbesondere drei Entschuldigungsgründe: Proles, fides, sacramentum. l. c. q. 49. a. 1. 2.

einigung der Eheleute im Wege, weßwegen zeitweise Enthaltsamkeit empfohlen wird. Exod. XIX. Die beschämende Begierlichkeit, welche diesen Verkehr begleitet, beschließt in sich keine Schuld, sondern ist eine aus der Urstünde stammende Strafe, vermöge welcher die niederen Kräfte und die Organe des Leibes der Herrschaft der Vernunft sich entziehen. Wegen dieses Verderbnisses der Begierlichkeit hat die geschlechtliche Gemeinschaft in der Ehe wohl eine Aehnlichkeit mit dem Bösen, ohne aber in der That böse zu seyn. Zwischen dem geschlechtlichen Verkehre innerhalb und außerhalb der Ehe besteht allerdings kein physischer, aber doch ein sittlicher Unterschied, indem er dort mit der eigenen Gattin, hier mit einer Fremden gepflogen wird. So ist auch die Tödtung eines Menschen, welche in Folge von ungerechter Gewaltthätigkeit eintritt, wenn man sie vom physischen Standpunkte aus betrachtet, nicht verschieden von der Handlung desjenigen, welcher als Vollstrecker der Gerechtigkeit einen Verbrecher hinrichtet. Und doch handelt der Eine sittlich, der Andere entgegen unsittlich. Der Vernunftgebrauch wird zwar bei der Erfüllung der ehelichen Pflicht momentan unterbrochen. Indessen wird die Ordnung der Vernunft dadurch nicht aufgehoben, da dies um eines vernünftigen Zweckes, nemlich um der Kindererzeugung, willen geschieht.[1]) So ist also die geschlechtliche Vereinigung der Eheleute an sich nicht böse. Ja (dieß vorausgesetzt) muß man sogar annehmen, daß dieselbe verdienstlich seyn könne, da keine Handlung, welcher freie Ueberlegung zu Grunde liegt, eine gleichgiltige ist. Verdienstlich ist aber jener Act immer bei demjenigen, der im Zustande der Gnade sich befindet, wenn er sich zu demselben entweder durch die Rücksicht auf Gerechtigkeit (Uxori vir debitum reddat, I Cor. VII.), oder durch die Rücksicht auf die Religion (um nemlich zum Dienste Gottes Kinder zu erzeugen) bestimmen läßt. Die Charitas ist ja die Quelle jedes Verdienstes. Anders verhielte sich allerdings die Sache, wenn das Motiv nicht die Liebe, sondern die Lust wäre. Würde Einer aus Lust der Ehe pflegen, jedoch sein Verlangen auf seine Gattin beschränken, so würde er eine läßliche Sünde begehen. Würde aber die Begierlichkeit die Schranken der Ehe überspringen und den geschlechtlichen Verkehr auch mit einem nicht angetrauten Weibe in's Auge fassen, so würde eine schwere Sünde begangen. Steht also die Natur unter dem Gehorsame der Vernunft, so ist der geschlechtliche Verkehr in der Ehe ein Tugendact, wo nicht, ein Act der Lust

[1]) Darin findet der heil. Thomas auch den Grund, warum die Vollziehung der Ehe die Begierlichkeit nicht steigert. Quamvis enim opera concupiscentiae cognata secundum se nata sint concupiscentiam augere, tamen *secundum quod ratione ordinantur*, ipsam reprimunt, quia ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus. Supplem. ad Summam theol. q. 42. a. 3.

und somit sündhaft. Im Uebrigen gehört die fleischliche Vermischung nicht nothwendig zur Ehe. [1])

Die Ehe ruht aber nicht bloß auf dem Naturgrunde, sie ist im N. B. auch ein Sakrament, welches in den Worten, durch welches die Zustimmung zur ehelichen Verbindung ausgesprochen wird, seine Form, in den äußern Handlungen derjenigen, welche von diesem Sakramente Gebrauch machen, seine Materie hat und eine Gleichförmigkeit mit Christus bewirkt, der aus Liebe gelitten hat für die Kirche, die ihm als seine Braut angetraut werden sollte. Darum hat man eine mehrfache Einsetzung der Ehe zu unterscheiden. Als natürliche, auf die Kinder-Erzeugung abzielende Pflicht, ist sie von Gott schon vor der Sünde eingesetzt worden, da den Menschen gesagt wurde: Wachset und mehret euch. Als Heilmittel gegen die Wunde der Sünde wurde sie angeordnet zur Zeit der Herrschaft des Naturgesetzes, sowie, mit Bestimmung der Personen, im mosaischen Gesetze. Insoferne aber die Ehe die geheimnißvolle Verbindung Christi mit seiner Kirche darstellt, gehört ihre Einsetzung dem N. B. an, in welchem sie den Charakter eines Sakramentes erhalten hat. Was die Freundschaft der Eheleute zu einander, die gegenseitige Hilfeleistung und dergl. anbelangt, so sind die Pflichten dieser Art bürgerlicher Natur, fallen also, ihrer Institution nach, unter das bürgerliche Gesetz. [2])

---

[1]) Duplex est integritas: una, quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei; alia, quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur, ideo carnalis commixtio erit de secunda integritate matrimonii et non de prima.... In paradiso fuit matrimonium, sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo *commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.* Supplem. ad Summam theol. q. 42. a. 4. Bei entgegengesetzter Ansicht könnte die Enthaltsamkeit mancher Heiliger, z. B. des heil. Heinrich und seiner Gattin Kunigunde, nicht gepriesen, sondern müßte vielmehr getadelt werden; man müßte in diesem Falle, weitere Zwecke der Ehe leugnend, vielleicht Manchen, die im Alter schon weit vorgeschritten sind, oder erst auf dem Sterbebette sich trauen lassen, die Befugniß zur Verehelichung absprechen. Der Consens, durch welchen die Ehe geschlossen wird, geht nicht geradezu auf die fleischliche Vermischung: Consensus matrimonium faciens non est consensus in carnalem copulam, sed in matrimonium in ordine ad carnalem copulam. l. c. q. 48. a. 1.

[2]) Um diese Aeußerung des heil. Thomas nicht zu mißdeuten, darf man nicht vergessen, daß das Mittelalter sich nirgend eine rechte bürgerliche Ordnung denken konnte, außer nur in einem christlichen Staate d. h. in einem solchen, dessen Gesetzgebung und Leben vom Geiste des Christenthums vollkommen durchdrungen war. In der theologischen Summe sagt übrigens Thomas, wie wir bereits früher schon hervorgehoben haben, daß zwischen Familiengliedern kein streng rechtliches Verhältniß bestehe. Obiger, früher gemachter Ausspruch scheint daher ein Ton zu seyn, welcher aus dem ethischen System des Aristoteles herüberklingt. Vgl. Eth. X. 10.

Derjenige, welcher behauptet, daß die christliche Ehe nicht eine Ursache, sondern nur ein Zeichen der Gnade sey, oder daß sie nur eine Entschuldigung gewähre für einen Act, welcher außerhalb der Ehe Sünde ist: dieser stellt die Ehe im N. B. auf gleiche Linie mit der Ehe des A. B. und hat somit keinen Grund, dieselbe den Sakramenten beizuzählen. Wer aber sagt, die neutestamentliche Ehe gebe nur die Kraft, sich in Bezug auf den geschlechtlichen Verkehr innerhalb der Grenzen der Ehe zu halten, der verkennt die Natur der Gnade, die nicht nur die Sünde verhindert, sondern dem Menschen auch eine Neigung zur Vollbringung des Guten beibringt, wie z. B. auch das Feuer zu gleicher Zeit die Kälte verscheucht und dabei erwärmt. Daher wird man wohl mit größerer Wahrscheinlichkeit den Satz aufstellen können: daß die im Glauben an Christus eingegangene Ehe dem Menschen die Gnade göttlicher Hilfeleistung spendet zur Vollbringung Alles dessen, was in der Ehe nothwendig ist. Denn wo Gott eine Fähigkeit gibt, da versagt er auch die zur Anwendung derselben erforderliche Hilfe nicht. So hat er jeder Seelenkraft ein derselben entsprechendes Organ beigegeben, um dadurch die Wirksamkeit derselben zu ermöglichen. Da nun in der Ehe vermöge göttlicher Einrichtung dem Menschen die Macht gegeben wird, des geschlechtlichen Verkehres zur Fortpflanzung der Gattung zu pflegen: so wird ihm gewiß auch die Gnade nicht vorenthalten, ohne welche dieß nicht in geziemender Weise geschehen könnte.

Die wiederholte Verehelichung entbehrt zwar der Ehre, die Verbindung des Einen Christus mit der Einen Kirche darzustellen. Nicht selten treibt die Sinnlichkeit zur Eingehung derselben. Sie gehört zu den Dingen, die, wenn sie auch nicht wirklich böse sind, doch den Schein des Bösen an sich haben. Derjenige, welcher wiederholt eine Ehe eingegangen hat, ist nach den Canonen der Kirche irregulär. Deßohngeachtet aber ist die wiederholte Ehe nicht unsittlich. Denn das Band der Ehe wird durch den Tod des Einen Ehegatten zerrissen. Rom. VII. 2. 3. Somit kann der überlebende Ehetheil sich wieder verehlichen. Der heil. Paulus fordert deßwegen jüngere Wittwen förmlich dazu auf. I Tim. V. Anders verhält es sich mit der gleichzeitigen Polygamie. Die Ehe hat eine rein sinnliche, eine menschliche und eine religiöse Seite, so daß derjenige, welcher den ehelichen Bund schließt, dieß als sinnliches Wesen, als sinnlich-geistiges d. h. als Mensch, und als Gläubiger thut. Aus diesem Grunde ist der Zweck, welcher dabei in's Auge gefaßt wird, ein dreifacher, nemlich Kindererzeugung, gegenseitige treue Anhänglichkeit und Liebe, und das Sakrament. Durch die Vielweiberei wird nun zwar nicht die Verwirklichung des ersten Zweckes unmöglich gemacht, aber die eheliche Treue und Liebe, sowie das friedfertige

Zusammenleben und Zusammenwirken der Eheleute findet in der Polygamie vielfache Hindernisse. Zur Darstellung der Verbindung des Einen Christus mit der Einen Kirche (was der sakramentale Charakter der Ehe verlangt) ist die Polygamie durchaus ungeeignet. Darum ist die Ehe, ihrer ursprünglichen Institution nach schon („Sie werden zwei in Einem Fleische seyn." Gen. II.) Monogamie, nicht Polygamie. Die Ehe verlangt eine rückhaltslose, völlige Hingabe des Einen Ehetheils an den andern. Es gilt da der Satz: Was du nicht willst, daß man dir thue, das thue auch einem Andern nicht. Der Mann aber will nicht, daß sein Weib noch einen zweiten Mann habe. Hält nun der Mann eifersüchtig darauf, daß sein Weib nur ihm angehöre, so wird wohl auf Seite des Weibes eine gleiche Forderung wohlberechtigt seyn. Die angeführten Gründe berechtigen daher zu der Behauptung, daß die Polygamie nicht nur überhaupt unsittlich, sondern daß sie auch unnatürlich sey, weil gegen das Naturgesetz anstoßend. Aber die Väter des A. B. haben doch mehrere Frauen zugleich gehabt! Da bei der Vielweiberei wenigstens die Erreichung Eines Zweckes der Ehe, nemlich die Kindererzeugung, möglich ist, so wurde ihnen durch eine innere Stimme (durch welche sie auch das auf Monogamie dringende natürliche Gesetz vernahmen) in Weise der Dispensation angekündigt, daß es zur Mehrung des damals noch nicht zahlreichen Menschengeschlechtes erlaubt sey, mehrere Weiber zugleich zu haben. Indessen war nur gestattet, mehrere Frauen, nicht aber neben denselben Concubinen zu haben. Der Dekalog sagt in einem absolut verbindenden Verbote: Du sollst nicht ehebrechen. Der geschlechtliche Verkehr darf nur um der Kindererzeugung, nicht aber um der Lust willen gepflogen werden. Dieß verlangt selbst das Naturgesetz. Da nun dieß bei der fleischlichen Gemeinschaft mit einer Concubine nicht der Fall ist, sondern nur die Lust dazu treibt (concubina a concumbere): so ist es unnatürlich, eine Concubine zu haben, und der geschlechtliche Verkehr mit ihr ist eine schwere Sünde, welche vom Reiche Gottes ausschließt. I. Cor. VI. [1])

[1]) Vgl. 3. q. 60—90.

Rückblick und Schluß.

Das sind die wesentlichsten ethischen Gedanken Eines jener Scholastiker, welche zwar der vielfach ausgesprochenen Achtung und des Schutzes der Kirche, insbesondere ihres Oberhauptes, eines Innocenz V, Sixtus V, Benedikt XIV, Pius VI [1]) sich zu erfreuen haben, für welche selbst ein Leibnitz [2]) und Hugo Grotius [3]) in die Schranken getreten sind, welche aber auch gar sehr sich haben schmähen und verachten lassen müssen und zwar nicht selten von Leuten, „die sie nicht einmal zum Abschreiben hätten brauchen können"; [4]) das sind die wesentlichsten ethischen Gedanken speciell desjenigen, welcher (von Luther in seinen Briefen) als „die Schale des göttlichen Zornes" bezeichnet worden ist. Wir haben Ursache, zu glauben, daß nun nach dreihundert Jahren selbst auch bei den von uns im Glauben Getrennten jener Zorn erloschen ist, welcher einst die Schriften der Scholastiker sammt dem canonischen Rechte den Flammen des Feuers übergeben hat. Uns Katholiken aber ist jedenfalls Thomas keine Schale des göttlichen Zornes, sondern ein von Gott bereitetes Gefäß der Gnade und des Segens für Alle, welche mit einem für das Wahre und Gute empfänglichen Herzen daraus schöpfen wollen. Um aus demselben Wasser des Lebens zu trinken, haben wir uns dem englischen Lehrer genaht. Wir haben darum die Pfade verfolgt, die er uns in seinen Schriften gewiesen. Er hat uns vor Allem hingeführt zur höchsten Höhe, von welcher aus das gesammte Gebiet, welches unsere Auf-

---

[1]) Insectatio, qua Synodus (Pistoriensis) scholasticam exagitat, velut eam, quae viam aperuit novis et inter se discordantibus systematibus quoad veritates majoris pretii ac demum adduxit ad probabilismum et laxismum .... falsa, temeraria, in sanctissimos viros et doctores, qui *magno catholicae religionis bono scholasticam excoluere* injuriosa, favens infestis in eam haereticorum conviciis. Constit. Pii VI. „Auctorem fidei." 28. Aug. 1794.

[2]) Miscell. edita Lipsiae 1713. p. 72.

[3]) Proleg. de jure belli et pacis.

[4]) Das ist eine Aeußerung Semmlers in seiner histor. Einl. z. D. E. Baumgärtners Glaubenslehre.

merksamkeit auf sich gezogen, wie einst von Moses das ganze Land der Verheißung, überblickt werden kann. Er hat uns hingeleitet zum Ziele, welches die Menschheit nach ihrer langen irdischen Pilgerfahrt erreichen soll, zum Ruhepunkte aller Bewegung, zum Born wahrer, unvergänglicher Glückseligkeit, nach welcher jedes Menschenherz dürstet, zum Endzwecke unseres Daseyns, zu unserem höchsten Gute, zu Gott, von welchem alle Creatur ausgegangen ist und zu welchem sie wieder zurückkehren soll. Aufsteigend an der Kette des Geschöpflichen, aber an Allem vorübergehend, was die Erde Gutes und Zweckmäßiges zu bieten im Stande ist, ist er bei dem letzten Ringe, welcher alle Glieder der Kette trägt und hält, angelangt und hat hiemit zugleich den unzertrennlichen Zusammenhang der Moral mit dem Dogma, ohne welches selbst die Moralphilosophie eine Umöglichkeit ist, sowie die ewige Idee der sittlichen Weltordnung, die da in Gott ist, aufgewiesen. Diese Idee soll im Menschen zum Ideal werden, welches sein ganzes Denken, Wollen und Thun bestimmt. Um aber dieses Ideal, nemlich die Rückkehr zu Gott und die innige Verbindung mit ihm, verwirklichen und hiemit die sittliche Aufgabe seines irdischen Daseyns lösen zu können, ist ihm das göttliche Ebenbild anerschaffen worden, vermöge dessen er ein Gott erkennendes und mit Freiheit des Willens begabtes Wesen ist. Das Erkenntnißvermögen ist das geistige Auge, welches ihm sein Ziel zeigen, der Wille ist gleichsam die Hand, mit welcher er jenes Ziel des Wettlaufes auf seiner irdischen Laufbahn erfassen soll, um den Kampfpreis zu erlangen. Hiemit hat Thomas angefangen, einen forschenden Blick in die menschliche Seele zu werfen, diesen dunklen Schacht, dessen geheimer Inhalt wohl jenseits erst vollkommen zu Tage kommen wird. Alle Menschen nun suchen zwar auf ihrer irdischen Wanderschaft ein Ziel, aber nicht alle finden das wahre, weil sie nicht nach dem Compaß der Wahrheit wandern. Man kann nach Gottes Willen den rechten Weg verfolgen, man kann ihn aber auch im Widerspruche mit den göttlichen Absichten verlassen. Es gibt also überhaupt Etwas, was recht und gut, und Etwas, was unrecht und böse ist. Einen entscheidenden Einfluß aber auf den sittlichen Charakter, die Güte und Bosheit des menschlichen Thuns und Seyns üben insbesondere die Leidenschaften, in welchen Geist und Natur sich berühren, die Liebe und der Haß, die Lust und die Unlust, der Schmerz und die Trauer, die Furcht und der Zorn, von welchen einige sich ihre eigenen ethischen Systeme ausgestaltet haben. Das Gute kann einen habituellen Charakter annehmen und wird dann zur Tugend, zur intellectuellen, moralischen und theologischen Tugend, welche ihre höchste Steigerung, Verklärung und Belohnung in den göttlichen Gaben und in den Seligkeiten findet. Verschieden sind zwar der Art und Größe nach die einzelnen Tugenden, aber sie stehen

alle unter dem Gesetze der Einheit und laufen zuletzt in einem Mittelpunkte, der heiligen Liebe nemlich, zusammen. Vielgetheilt dagegen ist das Reich des Bösen, der Sünde, welche in der Carrikatur der Liebe, nemlich in der unbegrenzten Selbstsucht des Geschöpfes, diesem inwendigen Schmeichler, an welchen die Welt mit ihrer Verführungskunst sich wendet und die Sucht erzeugt, sich auf Kosten Aller zu bereichern, ihre giftigen Wurzeln treibt und uns mit dem Tode in der Losgerissenheit von der Quelle des Lebens bedroht. Aber wer zeigt uns nicht bloß im Allgemeinen, sondern auch im Besonderen, was gut und bös ist? Es gibt ewige, allgemeine unwandelbare Ideen des Sittlichen. Sie, ein Reflex des ewigen Gesetzes, welches in Gott ist, bilden im Menschen das natürliche, ihm ins Herz geschriebene Gesetz. Aber die Organe desselben, Vernunft und Gewissen, wie beschränkt sind sie, wie oft der Täuschung und dem Irrthum preis gegeben, wie ohnmächtig und schwach, wenn unsere widerstrebende Neigung, unser anders lautendes Interesse mit ins Spiel kömmt? Wir bedürfen einer von dem Menschen unabhängigen, über ihm stehenden, einer schlechthin autoritativen Regel, welche uns mit Sicherheit, Zuverlässigkeit und gebietender Macht kund thut, was gut und bös, was zu meiden und zu thun ist. Diese Regel haben wir in dem göttlichen Gesetze des alten und neuen Bundes. Aber das Gesetz drängt und drückt den Menschen, und schwerfällig zum Gehorchen, wie er einmal ist, sucht er in seiner Unlust an Selbstverläugnung und Selbstaufopferung den Forderungen desselben sich zu entziehen. Wer gibt uns da bei dem überwiegenden Reize des Bösen die Kraft, dieses zu meiden und das Gute zu thun? Das Selbstbewußtseyn, die Erfahrung und Geschichte sagen uns, daß dieselbe in uns und in andern Geschöpfen nicht zu finden sey. Sie kann daher nur von demjenigen uns zu Theil werden, von dem alles Gute kömmt; und er ist auch bereit, sie uns zu geben diese Kraft durch seine Gnade. Die göttliche Gnade nun im Bunde mit der treuen Mitwirkung des Menschen schafft dann alles Gute, den Glauben, welcher Gott als die Quelle der Wahrheit, die Hoffnung, welche ihn als den Born der Glückseligkeit, die Liebe, welche ihn als das Ziel und den Ruhepunkt aller Geschöpfe sucht, die Klugheit, welche das Rechte zeigt und befiehlt, die Gerechtigkeit, welche Gott gibt, was Gottes, und dem Menschen, was des Menschen ist, den Starkmuth wider die abstoßenden Hindernisse der Unlust, die Mäßigkeit wider die anziehenden Lockungen der Lust; die göttliche Gnade im Bunde mit der treuen Mitwirkung des Menschen lehrt und hilft uns auch, alles Böse zu meiden, den Unglauben, die Vermessenheit und Verzweiflung, die Liebloſigkeit in ihren verschiedenen Formen und Gestalten, die Unklugheit und Ungerechtigkeit, die Feigheit und Unmäßigkeit. Die Gnade erhebt den Menschen wohl

auch über sich selbst und über die Natur und versenkt ihn ganz in Gott in der Extase und läßt ihn Theil nehmen an der göttlichen Allwissenheit durch die Prophetie und an seiner Allmacht durch die Wundergabe. Und ist es eben auch nicht Außerordentliches, was sie spendet, so suchen doch Viele, von ihr gestärkt und geleitet, durch ein Leben der Betrachtung und durch Befolgung der evangelischen Räthe, welche die Erreichung des Zieles leichter und sicherer machen, inniger mit Gott sich zu verbinden. Für Alle aber liegt eine göttliche Kraft bereit in den heil. Sakramenten, welche die menschliche Seele durchdringt, sie reiniget und läutert, heiliget, kräftiget und fähig macht, zu dem höchsten Herrn Himmels und der Erde zurück zu kehren, von dem sie durch sein schöpferisches, allmächtiges Wort ausgegangen. Das ist, in flüchtigen Umrissen gezeichnet, das Reich des Guten, welches Gott als den Idealgrund desselben von Ewigkeit her geschaut, als dessen Realgrund gewollt und welches er ganz unter die Herrschaft der Liebe gestellt hat, auf daß die große Disharmonie der Welt, wie schon Clemens von Alex. sich ausdrückt, in eine erhabene Harmonie, in einen aus vielen Stimmen bestehenden, aber doch einstimmigen Chorus Einer Familie sich verwandle, die zum Himmel aufruft: Abba, Vater!, bis sie eingegangen ist diese große Familie des menschlichen Geschlechtes in das vollendete Reich Gottes, um den hienieden begonnenen Gesang mit den himmlischen Heerschaaren in alle Ewigkeit fortzusetzen, dort, wo nichts Vergängliches mehr ist, was der Erde entstammt, wo selbst die Tugend vergeht, der Glaube in Schauen verwandelt, die Hoffnung erfüllt wird, und die Liebe allein noch bleibt.

Thomas hat uns dieses Alles mit seinem reichen, umfassenden Detail vor Augen gestellt, schön geordnet und gegliedert, ohne aber aus der Sittlichkeit eine Angelegenheit des ästhetischen Gefühles, der Kunst zu machen, welche zumeist mit Theatereffecten enden, jedenfalls aber kein höheres sittliches Können aus Gott und in Gott vermitteln wird. Sein Genie und sein unermüdeter Fleiß, welche beide aus jedem Blatte seiner Schriften hervorleuchten, haben seiner Moral jene Fülle und jenen Reichthum an Gegenständen der Erörterung, jene Tiefe und Gründlichkeit der Forschung und jene Ergiebigkeit an Resultaten verliehen, welche derselben den entschiedensten, wenn auch nicht immer ausdrücklich anerkannten, Einfluß auf die Fortbildung der Ethik bis auf die neuesten Zeiten herauf gesichert haben. Manche Schriftsteller unserer Tage gleichen theoretisch gebildeten Köchen, welche uns immer vordeklamiren, was für kostbare Sachen sie uns bereiten wollen. Aber über der breiten Erörterung des Wie? kommen sie nie zu Etwas, und wir haben daher immer leere Tafel. Der inhaltsleere Formalismus ist dabei oft so geartet, daß unwillkührlich die Vermuthung auftaucht,

man habe in manchen Schriften bloße Denkübungen vor sich, welche, sachlich genommen, eben nichts zu bedeuten haben. Bei Thomas dagegen finden wir einen wirklichen und zwar reichen Inhalt, eine Fülle der Gedanken, welche augenfällig keine bloßen Hirngespinnste und bedeutungslosen Eruptionen sind, keine Spaziergänge im Reiche des Nichts. Vergleicht man speciell die Ethik des heil. Thomas mit der des Aristoteles, so ist keine der hier gerügten sittlichen Verirrungen, keine der hier erwähnten natürlichen Tugenden unerwähnt und unerörtert geblieben, und geschieht dieses in Bezug auf eine oder die andere derselben oder wird ihrer nur flüchtig und obenhin gedacht, so darf man annehmen, daß es sich um wenig Wichtiges, um ethisch Unbedeutendes handelt.[1]) Zu diesem Inhalte der Moralphilosophie kömmt dann in der Moral des heil. Thomas der weit reichere Complex der specifisch christlichen Tugenden und all des, besonders innerlich Bösen des entarteten Denkens und Wollens, der verdorbenen Gesinnung, welches nur dem durch die Offenbarung erleuchteten und die Gnade gestärkten geistigen Auge sichtbar wird, denn es ist unleugbar, daß das Christenthum den Umfang der Erkenntniß des Bösen, wie des Guten erweitert hat. In der Finsterniß der Nacht erkennt man kaum die zunächst liegenden Gegenstände. Es muß Tag werden, wenn der Gesichtskreis sich erweitern soll. Thomas ist zwar auch ein kritisches Talent. Er besitzt die seltene Gabe des Scharfsinnes, welcher anzugeben weiß, wo die verborgene Quelle einer falschen Meinung zu suchen, und welches der Strom sey, zu welchem er unfehlbar anschwillt, wenn ihm kein hemmender Damm entgegen gesetzt wird. Aber er hat nicht das Unglück, ein schlechthin und rein kritisches Talent zu seyn, welches nur zerstört und somit auf seinem Wege Trümmerhaufen hinter sich läßt, selbst aber nichts aufzubauen im Stande ist. Und wie ernst und gründlich schreitet die Forschung vor! Wir haben Schriften, in welchem nur die Sprache wissenschaftlich ist. Die Gedanken sind dabei oft die allerordinärsten und wie die ausgefallenen Samenkörner auf einem Stoppelfelde spärlich ausgestreut. Man bemüht sich vergebens, darin einen Verstand zu finden, da man nirgendwo das finden kann, was nicht dort ist. Bei Thomas aber wird man nicht vergeblich suchen. Die Sprache und Sache ist vom Lichte der Wissenschaft durchdrungen. Darum ist auch die Forschung

---

[1]) Letzteres gilt, um nur Ein Beispiel anzuführen, von dem Aufwand im Großen (μεγαλοπρεπεια), wobei es sich im Grunde nur um den äußeren Anstand, Geschmack und um Ehrenausgaben handelt. Aristoteles macht selbst, nachdem er Eth. IV. 4—7 davon gesprochen hat, die Bemerkung, daß gegen die Megaloprepie begangene Fehler nichts eigentlich Befleckendes für den Menschen an sich haben, weil durch dieselben weder erhebliche Mißstände entstehen, noch Andern ein Unrecht zugefügt wird.

nicht resultatlos geblieben und sie konnte es nicht bleiben, da sie diese so zu sagen schon mit sich gebracht und somit gleich anfangs besessen hat. Der Weg, welchen Thomas gewählt hat, ist kein aprioriſcher. Er geht nicht darauf aus, die Wahrheit erst zu suchen, „immer zu lernen und nie zu finden.“ Er stellt sich so zu sagen, mitten in die Wahrheit, nemlich in das Christenthum hinein und fordert für dasselbe, da es ihm Gottes- und nicht Menschenwerk ist, Glauben, welcher viel mehr auf das Leben zu wirken geeignet ist, als die Wissenschaft. Ist auch die Nothwendigkeit der Beweise für den göttlichen Ursprung des Christenthums von ihm auf das Bestimmteste anerkannt, so haben wir an ihm doch keinen wissenschaftlichen Messias (der übrigens bis zu dieser Stunde noch nicht erschienen, aber auch nicht verheißen ist), welcher den Inhalt der Offenbarung sammt und sonders in Vernunftwahrheiten umgesetzt hätte. Ohne daran zu markten und zu mäckeln nimmt er das Christenthum mit seinem ethischen und dogmatischen Inhalte als Thatsache hin. Die Offenbarung bietet ihm daher die Resultate der Forschung und gibt so zu sagen die Aufgaben, deren Lösung er denkend sich zu vermitteln sucht, und bewahrt ihn so vor der Gefahr, beim Ersinnen und Aufsuchen der zu lösenden Aufgaben selbst, in einen inhaltsleeren Formalismus zu fallen. Und er hat uns namentlich auf dem ethischen Gebiete wirklich die wichtigsten dieser Resultate vermittelt mit hellem Verstande, mit steter Berücksichtigung der Wirklichkeit, mit umsichtiger Erwägung der mannigfaltigen Lagen und Verhältnisse des menschlichen Lebens, ohne Uebertreibung der Abhängigkeit und der Unabhängigkeit des Menschen von den Forderungen des Gesetzes, somit ferne vom Rigorismus und Larismus, welche beide, da zuletzt die Extreme sich berühren, in ihrer Consequenz mit Vernichtung der Moral und der Moralität enden. Dabei hat das bereits von uns näher bezeichnete wissenschaftliche Verfahren dem heil. Thomas es möglich gemacht, seiner Ethik eine Eigenschaft zu geben, welcher namentlich die christliche Sittenlehre, welche als integrirender Theil einer universellen, einer Weltreligion, für alle Classen und Stände der menschlichen Gesellschaft gehört, nicht entbehren kann. Schon Aristoteles sagt im zweiten Buche seiner Ethik, daß alle Wissenschaften, welche sich mit praktischen Gegenständen beschäftigen und auf die Ausübung abzielen, mehr eine populäre, als schulmäßige Behandlung fordern, und dieß gelte insbesondere von der Moral, welche wir nicht darum studiren, um bloß zu wissen, was Tugend sey, sondern, um diese zu üben, da ohne Erreichung dieses Zweckes jene Erkenntniß sehr unbedeutend und geringfügig wäre. Daß die Moral des heil. Thomas außer dem wissenschaftlichen auch einen praktischen Charakter und namentlich im besonderen Theile auch eine gewisse Popularität an sich habe, kann nicht in Abrede gestellt werden. Schon sein Moralprincip, aus welchem das ganze System,

wie der Baum aus seiner Wurzel, hervorwächst, und welche dasselbe allenthalben durchdringt, wie der Grundton die Musik, ist ein durchaus populäres. Während Andere in rein formeller, den immerhin bestimmten Inhalt der Ethik auch nicht einmal leise andeutender, dabei für Viele unverständlicher Weise als Grundregel des menschlichen Thuns und Lassens aufstellen, daß der Mensch klug handeln, oder immer die rechte Mitte bewahren, nach Vollkommenheit streben, die menschliche Würde im Auge behalten, dem sittlichen Gefühle, oder der allgemeinen oder praktischen Vernunft folgen soll u. s. w., sagt Thomas ganz einfach: Schließe dich an den göttlichen Willen an, welcher nur Eines von dir verlangt, nemlich Liebe. Dieß ist ein leicht faßliches Princip, welches Alle verstehen, der Hohe, wie der Niedrige, der Gelehrte, wie der Ungelehrte, der Erwachsene, wie das Kind, welches ja weiß, was Liebe ist, da es bereits seinen Vater und seine Mutter liebt.

Es gibt zwei Klassen von Tyrannen, nemlich solche, welche den Leib, und andere, welche den Geist knechten. Das wirkliche oder auch nur vermeintliche Genie übt in der Kunst und Wissenschaft nicht selten eine despotische Herrschaft über Tausende von Seelen aus, welche dem Cultus des Genie's mit ungleich größerer Gewissenhaftigkeit und Sorgfalt hingegeben sind, als der Verehrung ihres Schöpfers und Herrn im Himmel droben. Thomas hat Herz und Hände stets zum Himmel erhoben und darum sein freies Haupt nicht unter das Joch eines irdischen Tyrannen gebeugt. Auf seine Ethik paßt daher keiner der Parteinamen, mit welchen man andere ethische Systeme wegen der dabei eingeschlagenen Richtung zu bezeichnen pflegt. Auf alten Bildern sehen wir Thomas mit zum Himmel gewandtem Blicke abgebildet; ein von Oben kommender Lichtstrahl fällt auf seine Brust und kehrt von dort dahin, von wo er hergekommen, zurück. Manche aber wollen nicht von dem Wahne lassen, daß der englische Lehrer bei Abfassung seiner Ethik nur vom Lichte des Aristoteles angeleuchtet gewesen. Allein seine Moral ist nicht aristotelisch. Aristoteles beginnt seine Ethik, wie Thomas, mit einer Untersuchung über den Zweck überhaupt und den Endzweck insbesondere, aber die Resultate, zu welchen beide gelangen, sind sehr verschieden. Jede Kunst, sagt Aristoteles, jede Wissenschaft, jede Handlung, jede Willensentscheidung ist auf etwas Gutes, d. h. auf einen Zweck gerichtet. Da es der Handlungen, Künste und Wissenschaften viele gibt, so muß es auch viele Zwecke geben, die einander untergeordnet sind, wie jene. Soll aber das Ringen und Streben des Menschen zuletzt nicht grundlos und gegenstandlos seyn, so kann die Reihe der Zwecke keine unendliche seyn, es muß einen letzten, einen Endzweck geben, welchen wir um seiner selbst willen und wegen dessen wir alles Uebrige suchen, welcher für unser Thun und Lassen das Nemliche, was für den Bogenschützen das bezeichnete

Ziel, welcher das eigentliche, das höchste Gut ist. Als dieses nun erscheint ihm der Staat, dem Alles sich zu fügen und zu dienen hat, und der anordnet, was zu thun und zu lassen ist. Darum ist ihm auch die Staatswissenschaft (ἡ πολιτικη) die höchste und maßgebende Wissenschaft (κυριωτατη και μαλιστα ἀρχιτεκτονικη), und die Moral wird ihm sofort zu einem Bestandtheile der Politik, ja er bezeichnet sie in einer Stelle, in welcher er sagt, daß das Studium derselben für, dem Alter oder Charakter nach, junge Leute wegen ihrer Leidenschaftlichkeit und des Mangels an Lebenserfahrung und Selbstbeherrschung sich nicht eigne, geradezu als Politik. Darum läßt er sich auch in seiner Moral auf eine ziemlich weitläufige Untersuchung und Prüfung der verschiedenen Staatsformen ein und überantwortet die Bildung der Menschen zur Sittlichkeit insbesondere dem Staate, da nach seinem Dafürhalten Viele, namentlich der große Haufe, gleich einem unbeackerten Felde in Bezug auf den auszustreuenden Samen, für den Unterricht in den sittlichen Wahrheiten und Pflichten unempfänglich ist und daher durch die Furcht vor der Strafe, welche das bürgerliche Gesetz den Ungehorsamen androht, wie das Thier durch den Schmerz, im Zaume gehalten werden muß. Räumt er hiebei der Familie einige Rechte ein, so schickt er doch alsbald die Familienhäupter zu den Staatsmännern in die Schule, indem er bemerkt, daß nur diejenigen mit Erfolg für die Förderung der Sittlichkeit etwas thun können, welche gesetzgeberische Talente und Kenntnisse besitzen, welche letztere sie sich eben von den Staatsmännern zu holen haben. Schließlich stellt er seine ganze Moral als eine Vorstufe und Einleitung zur Politik dar. [1]) Thomas beginnt eben so, wie Aristoteles, endet aber mit ganz Anderem. Er sucht allenthalben in der Schöpfung in und außer dem Menschen nach dem Endzwecke und dem höchsten Gute, kann aber das Gesuchte nirgend im Creatürlichen finden. Er schließt daraus, daß nur der Creator selbst der Endzweck und das höchste Gut seyn könne, und hiemit gestaltet sich ihm die Ethik zu einem Theile der Gotteslehre, der Theologie. Gott ist ihm daher durch sein Gesetz, seine Gnade und seinen irdischen Staat, nemlich die Kirche, der Erzieher des menschlichen Geschlechtes zur Sittlichkeit, und die Aufgabe alles sittlichen Ringens und Strebens ist die Rückkehr zu Gott und die innigste Verbindung des Geschöpfes mit dem Schöpfer, von welchem es ausgegangen ist. Und sowie die ganze Auffassung und Richtung der Ethik bei Thomas eine andere ist, als bei Aristoteles, so besteht auch im Einzelnen, wie wir dieß schon mehrfach hervorgehoben haben, zwischen ihnen ein großer Unterschied. Aristoteles weist der Idee der rechten Mitte (Juste-Milieu) nahezu den Rang eines Moralprincips

[1]) Vgl. Eth. I. 1. VIII. 11. 12. 13. X. 10.

an; Thomas bezeichnet dieselbe als einen bloßen Gesichtspunkt von beschränkterer Bedeutung, so wie sie auch in der That hauptsächlich nur für das Aeußere und Augenfällige, nicht für das Innere und Geistige Berücksichtigung verdient. Dagegen ist das von dem englischen Lehrer aufgestellte ethische Princip der Liebe Gottes dem Philosophen von Stagira nicht nur unbekannt, sondern auch mit seiner Anschauungsweise unvereinbar. Ersterer sagt, die Liebe Gottes sey eine Liebe der Freundschaft, Letzterer erklärt ausdrücklich ein freundschaftliches Verhältniß zwischen den Menschen und der Gottheit für eine Unmöglichkeit, was ganz natürlich ist, denn jener ist ein lebendiges Glied der erlösten, mit Gott versöhnten Menschheit, welche „Antheil hat an der göttlichen Natur," dieser dagegen ein Glied des annoch unerlösten Geschlechtes, welches aus „Kindern des göttlichen Zornes" besteht. Aristoteles geht zumeist von Thatsachen, nemlich von den Meinungen der Menschen über moralische Gegenstände, aus, untersucht und prüft beide, gelangt dann auf weiterem Wege zu näherer Betrachtung der Natur des vorliegenden Gegenstandes und schließlich der menschlichen Natur, worin er die tieferen Wurzeln jener Thatsachen aufzufinden sucht. Thomas wandelt dieselben Wege, aber die Thatsachen, von welchen seine ethischen Erörterungen anheben, sind nicht menschlichen, sondern göttlichen Ursprungs; sie sind eben darum keine schwankenden Meinungen, sondern sichere, feste Ueberzeugungen. Aus diesem Grunde hat auch für ihn nicht bloß das an und durch sich (absolut) Bekannte (das im Wesen der Dinge selbst Begründete), sondern auch das relativ, dem Individuum Bekannte bei vorhandener engerer Beziehung zu Gott den höchsten Werth. Thomas versetzt die wahre, vollkommene Glückseligkeit in das Jenseits; Aristoteles sagt frostig: „Das Zukünftige ist verborgen." Dieser verlangt für die irdische Glückseligkeit, die er allein im Auge hat, Abwesenheit aller Uebel und alles Schmerzes. Der Verkünder der Glückseligkeit, auf welche Thomas hinweist, ist derjenige, der am Leiden so zu sagen sich hienieden ersättiget hat, der am Kreuze gestorben ist und seinen treuesten Anhängern sagt, er wolle ihnen zeigen, was sie für ihn zu leiden haben werden. Thomas sah sich in den wichtigsten Abschnitten der Sittenlehre von Aristoteles verlassen. Ein Prüfstein für jedes Moral-System ist die mehr oder minder richtige, klare und bestimmte Darlegung des Unterschiedes von Gut und Bös. Gerade aber in dieser Beziehung herrschen, wie Aristoteles bemerkt, unter den Menschen die verschiedensten und abweichendsten Meinungen, so daß jener Unterschied nicht in der Natur (*φυσει*), sondern nur im Gesetze (*νομῳ*) begründet zu seyn scheine (wonach es keine angeborne Idee des Sittlichen gäbe). Man müsse sich daher, fügt er bei, zufrieden geben, wenn in dieser Beziehung das Wahre nur in rohen Umrissen (*παχυλως και τυπῳ*) angezeigt werde. Die Schlange verhieß im

Paradiese den ersten Menschen als Lohn ihres Ungehorsams die Erkenntniß des Guten und Bösen. Diese Verheißung ist Lüge nach der Absicht des Sprechenden, Wahrheit nach ihrer unbeabsichtigten Folge. Gerade die Sünde brachte den Menschen um die Erkenntniß des Guten im Unterschiede vom Bösen, so daß in dem gottentfremdeten Heidenthume das Gute vielfach nicht mehr erkannt und das Böse in dem Grade für das Gute ausgegeben wurde, daß man sogar durch sündhafte Handlungen, Mord, Unzucht, Trunkenheit u. s. w. die Gottheit ehren zu können glaubte. Die Sünde hat aber auch den Erlöser in die Welt gebracht, welcher (das ist eine welthistorische Thatsache) das schweigende und irrende Gewissen allenthalben wach gerufen und berichtiget hat, so daß nun die Millionen Christen im Lichte des Evangeliums erkennen, was gut und böse ist. Ganz und gar aber sieht sich Thomas von Aristoteles verlassen in allen jenen zahlreichen Partien seiner Ethik, in welchen er dem specifisch Christlichen sich zuwendet, oder das Menschliche in höherem Lichte der Offenbarung schaut z. B. die Angelpunkte der antiken Ethik, die Cardinaltugenden, welche ihm nicht nur überhaupt menschliche oder sociale, sondern auch exemplarische, in Gott existirende, reinigende, und Tugenden der bereits vollkommen gereinigten Seele sind und ihre Vollendung nicht durch den Menschen, sondern durch Gott erhalten. — So wenig, als die Moral des heil. Thomas aristotelisch, eben so wenig ist sie etwas Anderes, was die Anwendung einer partikularistischen Bezeichnung auf dieselbe rechtfertigte. Sie ist nicht sokratische Moral, denn weist auch Thomas der Klugheit eine hohe und einflußreiche Stellung an, so ist sie ihm doch nicht, wie dem Sokrates, ethisches Princip. Die Tugend faßt er daher auch nicht als identisch mit der Wissenschaft auf, und nimmt er auch Sünden der Unwissenheit an, so ist ihm doch nicht die Sünde überhaupt und schlechthin Unwissenheit, woraus folgen würde, daß die Gebildetsten die besten, und die Ungebildeten schon wegen ihres Mangels an Bildung schlechte Menschen seyn müßten. — Seine Moral ist auch nicht platonisch. Es ist zwar von Thomas das Vermögen der Ideen (intellectus) anerkannt und es erhebt ihn dieses in der That fortwährend über die niedere, äußere Welt zur höheren, intelligiblen Welt der Ideen empor. Gott ist ihm auch der Idealgrund des Sittlichen. Aber die Idee der sittlichen Weltordnung ist nach ihm für Gott keine fremde, sondern seine eigene Idee, und eben darum auch die sittliche Weltordnung keine fremde, sondern seine eigene Weltordnung. Eben so wenig betrachtet er Gott als den bloßen Bildner einer neben ihm existirenden, ewigen Materie, welche angeblich zur Unordnung strebend, stets wider die Gestaltung durch die Idee sich empört und so den Dualismus des Guten und Bösen erzeugt. Thomas sagt, wie Plato, daß das Böse nicht von Gott kommen könne, aber er weist den

Ursprung desselben nicht in der Materie, sondern in dem frei wider Gott und in sich selbst sich setzenden menschlichen Willen nach. Das ethische Princip des heil. Thomas ist wesentlich verschieden von dem rein formellen, den Inhalt der Ethik mit Nichts andeutenden, platonischen Ausspruche: Strebe nach Harmonie, Ordnung, Vollkommenheit und werde so ein Bildner oder Künstler in deinem Leibe, wie Gott in Bezug auf die Materie es ist. Darum bewegt sich Thomas nicht, wie Plato, vorherrschend in bloßen Allgemeinheiten, welche für die Ordnung und Regelung des wirklichen Lebens nur von beschränkter und untergeordneter Bedeutung sind; er macht auch zur Förderung der sittlichen Weltordnung nicht, wie Letzterer in seinem Musterstaate, Vorschläge, welche der Communismus für seine Träume auszubeuten im Stande ist, wenn ihm auch in Bezug auf das Eigenthum eine ideale, von der gegenwärtigen Wirklichkeit abstrahirende Anschauung nicht fremd ist. — Die Moral des heil. Thomas ist auch nicht stoisch. Der Stoiker stellt den unbestimmten, vieldeutigen Grundsatz an die Spitze seines Systems: „Lebe der menschlichen Natur gemäß;" aber Thomas zeigt, daß dieselbe im gegenwärtigen Zustande eine corrupte sey. Die Stoa erklärt die Leidenschaften und alle sinnlichen Regungen für schlechthin unsittlich, und die Apathie (ἀταραξια) ihres Weisen muß in letzter Consequenz zur völligen Indifferenz und Unbeweglichkeit führen; Thomas dagegen lehrt, daß die sinnlichen Regungen an sich indifferent seyen und daher gut und böse werden können, und daß das tugendhafte und glückselige Leben in andauernder Thätigkeit bestehe. Die Tugend ist dem Stoiker das Ziel des Weges, dem heil. Thomas dagegen der Weg zum Ziele. Der Stoiker sagt: Suche das Gute bloß um seiner selbst willen; Thomas: Suche das Gute, weil Gott es will, welcher, da er die Güte selbst ist, allerdings nichts will, als was in und aus sich gut ist. Der Stoiker hat alle Motive des sittlichen Handelns von sich geworfen; Thomas kennt und empfiehlt deren insbesondere drei, nemlich die Furcht, die Hoffnung und das edelste Motiv, welches auch in diesen beiden dem Anfange nach schon vorhanden ist, nemlich die Liebe. Sagt der Weise der stoischen Schule, daß er keines Himmels bedürfe, weil er bedürfnißlos sey, so wird das Herz des Schülers des englischen Lehrers unruhig seyn, bis es ruhet in Gott. — Die Moral des heil. Thomas ist weiter weder rein spiritualistisch, noch materialistisch. Der Leib ist ihm nicht etwas Zufälliges am Menschen, was daseyn und fehlen könnte, sondern ein integrirender Theil der menschlichen Natur, weßwegen er ihr auch bei der Auferstehung wieder zurückgegeben werden wird. Der Mensch ist ihm also kein rein geistiges Wesen, und die für ihn bestimmte Moral darf ihn daher auch nicht als solches betrachten und behandeln. So wie er aber kein Engel, so ist er auch keine besondere Species des Thierreiches, kein bloß materielles Wesen.

Während nach Thomas in dem höchsten Geiste, in Gott, dem schlechthin Einfachen, lauteres Wesen und eine ununterbrochene, ungemischte und wesenhafte Thätigkeit und gar keine Potenz ist, unterscheidet er am Menschen nicht nur die Seele von dem Leibe, als dem werkzeuglichen Organe derselben, sondern in der Seele selbst wieder die Substanz von den Functionen und Potenzen derselben. Sollten sich daher letztere in der That nicht äußern, weil ihr leibliches Organ den Dienst versagt, so berechtigt dieß nicht zu dem materialistischen Schlusse, daß es in dem Menschen eine Seelensubstanz überhaupt nicht gebe, sondern nur zu der Annahme, daß diese, so lange sie mit dem irdischen Leibe Ein Ganzes, nemlich die menschliche Natur bildet, bindenden Hindernissen unterworfen sey, welche sich ihrer Bethätigung hemmend in den Weg stellen können. Dem heil. Thomas ist die menschliche Seele nicht etwas Körperliches, nicht bloß eine bewegende Kraft (motor), auch nicht eine vergängliche, zufällige Form (forma accidentalis et corruptibilis), sondern ein unkörperliches, substantielles Princip (principium incorporeum et subsistens), eine substantielle Form (forma substantialis), welche nicht ein beschränktes Seyn (esse tale), sondern das Seyn schlechthin (esse simpliciter) gibt und im ganzen Körper und in jedem Theile desselben ganz ist. Sie ist also die eigentliche Lebensmitte, das bildende, erhaltende und einigende Lebensprincip, dessen Leben durchaus nicht, und dessen Lebensthätigkeit wenigstens nicht schlechthin vom Leibe abhängig ist, weßwegen auch die Vergänglichkeit des letzteren nicht die Befugniß gibt, ein gleiches Schicksal der ersteren anzunehmen.[1]) Selbst das Animalische faßt Thomas, wie wir gesehen haben, nicht als etwas schlechthin Materielles auf, sondern legt ihm innere Kräfte (vires interiores) bei, wie auch in der That selbst die in der Thierwelt vorkommenden Erscheinungen als bloße Ergebnisse der Materie nicht verstanden und begriffen werden können, weßwegen die neueren Naturforscher der besseren Art außer den physikalischen und chemischen Kräften, noch eine organisirende, geistartige Lebenskraft annehmen zu müssen glauben. Der Mensch ist also ein Doppel- oder Mittelwesen, in welchem Leib und Geist zu Einer Persönlichkeit sich verbunden haben. Für ein solches, zwei Reichen angehöriges Wesen, ist die ganze Moral des heil. Thomas angelegt und berechnet, wobei der Geist als der Herr des Leibes betrachtet wird, dessen Herrschaft aber noch angestritten ist, bis die Gräber ihre Todten wieder geben, wobei aber immer auch der Keim des Geistartigen im

[1]) Cum anima humana sit forma per se subsistens, expers omnis contrarietatis, non est corruptibilis per se, nec per accidens. — Cum modus operandi unius cujusque rei sequatur modum essendi ipsius, necesse est animam a corpore separatam intelligere non per conversionem ad phantasmata, quae sunt in organis corporeis, sed per conversionem ad ea, quae sunt intelligibilia simpliciter.

materiellen Menschenleibe anerkannt wird, wie dieses bei dem Herrn zu Tage getreten ist, da er auf dem Meere wandelte, auf Tabor verklärt wurde, und insbesondere, nachdem er von den Todten auferstanden war. Eben darum konnte auch die Moral des heil. Thomas keine sensualistische werden. Bei dem Thiere fallen der Beweggrund und die Regel seiner Thätigkeit ineinander und es kann daher ganz naturgemäß, da es eben nur ein sinnliches Wesen ist, dem Zuge der Lust folgen. Für den sinnlich geistigen Menschen aber ist die Lust ein bloßer Antrieb, ein Motiv, keine Richtschnur und Regel seiner Handlungen. Die Regel aber, deren der Mensch für sein Handeln bedarf, steht nach Thomas nicht unter der Herrschaft des Angenehmen und Unangenehmen. Ist also nach epikuräischen Grundsätzen die Moral eine Kunst, egoistisch zu genießen, so ist sie nach Thomas die Kunst, mit Selbstverleugnung und Opferwilligkeit zu lieben, nemlich zu lieben das schlechthin geistige, einfache, heiligste und reinste Wesen, Gott. Spricht er gleichwohl von Lust und Genuß, so ist ihm jene kein wesentlicher Theil, sondern nur eine Begleiterin der Glückseligkeit, dieser aber besteht in der Anschauung Gottes und in der innigsten Verbindung mit ihm. Ist daher die epikuräische Moral in ihren verschiedenen Formen und Gestalten zuletzt nichts, als menschliche Berechnung und Klugheit, so ist die des heil. Thomas überirdische himmlische Lebensweisheit; zieht jene, soviel an ihr ist, den Menschen in die Sphäre des Thierreiches herab, so sucht ihn diese zu den Engeln des Himmels empor zu heben. — So wenig als die Moral des heil. Thomas sensualistisch ist, ebenso wenig ist sie rationalistisch. Der Rationalist kennt nur Eine Quelle, aus welcher er die Erkenntniß des Wahren und Guten zu schöpfen sucht, nemlich die creatürliche Vernunft, von welcher er behauptet, daß sie ganz gesund und heil und vollkommen hinreichend sey, dem Menschen Alles zu zeigen und zu vermitteln, dessen Kenntniß und Liebe für ihn nöthig ist. Thomas entgegen kennt noch eine andere, vorzüglichere Quelle, aus welcher die Erkenntniß des Wahren und Guten zu schöpfen ist, nemlich die höchste, die göttliche Vernunft, welche die kranke geschöpfliche Vernunft gesund machen, die schwache stärken, die beschränkte ergänzen muß, indem sie dieselbe mit dem himmlischen Lichte des göttlichen Gesetzes und der inneren Gnade erleuchtet und für das Gute begeistert und den Willen zur Vollbringung desselben kräftiget. Die Vernunft ist dem heil. Thomas allerdings ein Spiegel der Wahrheit, der jedoch rein und in der rechten Richtung seyn muß, sich selbst überlassen aber leicht vom Hauche der Leidenschaft getrübt und vom Egoismus in eine falsche Richtung hineingedrängt wird, so daß er die Dinge nur verschoben und verworren, ja oft kaum in ihrer wahren Natur mehr erkenntlich, sondern in ganz entstellten Bildern erscheinen läßt. Der Rationalist spricht daher: Ich glaube nur

an meine Vernunft, das heißt, an mich selbst; Thomas entgegen: Ich glaube an Gott, die höchste Vernunft, deren Licht mir nöthig ist, soll nicht das Licht meiner Vernunft Finsterniß werden gleich einem von der Sonne abgeschnittenen Sonnenstrahle. Jener behauptet, der Mensch sey Selbstzweck und eben darum Selbstherrscher und höchster Gesetzgeber, Autonom, dieser entgegen zeigt uns als Endzweck der Creatur den Creator, welcher ihm der einzige Autonom ist und darum Alles nach seinem ewigen Ordnungswillen ordnet und leitet; jener rühmt sich seiner Freiheit und Unabhängigkeit von jeglicher äußerer Auctorität, dieser richtet vertrauensvoll seinen Blick auf die Stadt, welche der Herr auf einem Berge erbaut hat, nemlich seine heilige Kirche und ihren Statthalter, welchen ihr Gründer, sollten es nicht später nothgedrungen die Menschen thun, selbst einsetzen mußte, da jede Stadt und jeder Staat eines Herrn bedarf um der Einheimischen und der Fremden willen. Spricht daher der Rationalist: Nur dann bist du frei, wenn du dir selbst gehorchst, so lautet die Parole bei Thomas: Gehorche Gott, gehorche Christus, gehorche seiner heil. Kirche, wo du Wahrheit finden wirst, welche dich wahrhaft frei machen wird. Der Rationalist weist uns an die allgemeine Vernunft, Thomas sagt im Einklange mit Aristoteles, daß eine große Anzahl von Menschen nicht nothwendig vernünftiger sey, als ein Einzelner, und zwar mit vollem Rechte, da in der Wirklichkeit die Vernunft nur als Einzelvernunft existirt, die allgemeine Vernunft aber nur ein eingebildetes Seyn in der bloßen Abstraction hat. Der Rationalist weist uns bei jeder Frage immer und immer wieder an die Vernunft. Allein was vermögen nach dem Zeugnisse der Erfahrung Vernunftgründe gegen die viel stärkeren Triebe, welche die Hecken und Zäune der Vernunft mit Leichtigkeit überspringen? Schlechten Trieben gegenüber können nur gute Triebe Stand halten. Aber wer vermag diese hervorzurufen und zu erhalten, außer derjenige, von welchem jeder gute Antrieb ausgeht, welcher, wie Thomas sagt, der erste Bewegende ist! Bringt es der Rationalist bis zur Philanthropie, so lautet sein sittliches Princip: „Leben und leben lassen.“ Thomas entgegen sagt: „Liebe deinen Nächsten wegen Gott, liebe ihn, wie dich selbst, wie dein eigenes Ich. Die Klugheit hat wohl einen hohen Werth, aber darum ist die Sittlichkeit nicht bloß eine Sache kluger Berechnung.“ Der Rationalismus endet mit der Apotheose der creatürlichen Vernunft, Thomas entgegen treibt nicht Götzendienst, sondern gibt auch in dieser Beziehung den Menschen, was der Menschen, und Gott, was Gottes ist. Eben darum hat er auch die beiden Klippen, an welchen der Rationalismus unfehlbar scheitern muß, glücklich vermieden, nemlich den Pantheismus und Skepticismus. Seine Moral ist weder pantheistisch, noch skeptisch. Der Pantheismus lag dem heil. Thomas in den ihm wohlbekannten Averroistischen

Schriften sehr nahe. Es gehören ja auch ein Amalrich von Chartres und Jordano Bruno, welche dieser vielleicht am weitesten verbreiteten Weltanschauung huldigten, dem Mittelalter an. Allein der englische Lehrer spricht zu bestimmt von einem ungeschaffenen Gute (bonum increatum) in seinem Unterschiede (separatum) von dem geschöpflich Guten (bonum creatum), er spricht zu bestimmt von der Persönlichkeit Gottes, von einer ganz freien Schöpfung aus Nichts, von der menschlichen Freiheit, von der Wirklichkeit und dem Unterschiede des Guten und Bösen, von der menschlichen Schwäche und Hilfsbedürftigkeit, von der freien Erlösung des Menschengeschlechtes durch die zweite Person in der Gottheit, von der Rechtmäßigkeit der Zurechnung, der Belohnung und Bestrafung u. s. w. (für was Alles in einem pantheistischen System kein Raum ist), als daß man auch nur mit einigem Schein von Wahrheit behaupten könnte, er sey dem Pantheismus verfallen, welcher mit seiner Lehre von einer einzigen, sey es einer materiellen oder geistigen Substanz, wovon alle Wesen und somit auch die Menschen nothwendige Affectionen oder Modificationen seyn sollen, alle und jede Moral unmöglich macht. Auch der mit der Annahme einer moralischen Ordnung unvereinbare methodische Zweifel, der Skepticismus (welchen übrigens jede Todtenbahre widerlegt, da es nichts Gewisseres gibt, als den Tod, so wie es auch unzweifelhaft wahr ist, daß der Zweifler zweifelt) findet sich in den Schriften des heil. Thomas nicht. Er leitet zwar zumeist die These, welche er vertheidigt und erörtert, durch vorausgehende Antitheſen oder Einwürfe ein. Allein, indem er die geäußerten Bedenklichkeiten zuletzt gründlich widerlegt, so vollbringt er, was der Skeptiker niemals thut, da dieser sucht, um zu suchen (σκεπτεσθαι), und nicht, um zu finden. Thomas zweifelt nicht, gleich dem Letzteren, an der Realität der Dinge und unserer Erkenntniſſe. Er fragt nicht, wie der Skeptiker Pilatus: Was ist die Wahrheit? Vielmehr sagt er wiederholt und auf das Bestimmteste, daß Gott die Wahrheit ist, daß wir eine angeborne Sehnsucht nach der Wahrheit in uns tragen, daß wir wirklich die Wahrheit auch erkennen sollen, und daß dieses unser Endzweck sey und daß daher (ist unser Gott kein lügenhafter oder machtloser Gott, der Triebe anerschafft, die nicht befriediget werden können, und ein Ziel anweist, welches unerreichbar ist) das menschliche Erkenntnißvermögen bei all seiner Schwäche und Beschränktheit doch immerhin wahrheitsfähig seyn müsse. — Bei Thomas tritt die Thätigkeit des Verstandes zu entschieden hervor, als daß das Gefühl, wie in manchen modernen ethischen Systemen, sey es als sympathetisches Mitgefühl in der Richtung zu den Mitgeschöpfen, sey es als religiöses Gefühl in der Richtung zu Gott hin mit Ueberschwenglichkeit und einseitig hervortreten konnte. Wir finden bei ihm das leicht bewegliche und

wandelbare, der sinnlichen Empfindung so nahe stehende, mehr oder weniger egoistische, unbestimmte, rein persönliche, Alles mit dem Maßstabe des Angenehmen und Unangenehmen messende Gefühl allenthalben, wie es sich auch gebührt, unter die Aufsicht und Leitung des Verstandes gestellt. Dieser verhinderte auch den gefährlichen Bund des sich selbst überlassenen Gefühles mit der Phantasie, aus welchem die falsche Mystik zu erwachsen pflegt. Thomas ist, wie wir gesehen haben, nicht bloß Scholastiker, sondern, und zwar eben darum, weil er dieses im wahren und ehrenvollen Sinne des Wortes ist, auch Mystiker. Es gibt Erkenntnißgegenstände, sagt er, welche über den Gesichtskreis der natürlichen Vernunft hinaus liegen. Gott ist ihm, wenn auch nicht ein unerforschliches, unerkennbares, so doch ein unergründliches und unausforschbares Mysterium. Eben so hat auch die Verbindung des Menschen mit ihm ihre Geheimnisse, um welche er wohl aus eigener Erfahrung wußte, jene Verbindung, welche von Seite des Menschen durch Erkenntniß und Liebe, von Seite Gottes äußerlich durch die Mittheilung im gesprochenen und geschriebenen Worte, innerlich aber durch die Einwirkung seiner Gnade zu Stande kömmt. Aber Thomas hat nicht seinen Fuß auf die Vernunft und Wissenschaft gesetzt und über sie hinwegschreitend, wie alle Pseudomystiker thun, die Verbindung mit Gott gesucht. Empfiehlt er die Hingebung an Gott in der Andacht, im Gebete, in der Medidation, in einem beschaulichen Leben, empfiehlt er die Ruhe des vernünftigen Geschöpfes in seinem Schöpfer, als dem allgemeinen Endzwecke und Ruhe- und Schwerpunkte alles Geschöpflichen, so ist dabei die Thätigkeit des Denkens und freien Wollens (Gott selbst, dessen Ebenbild der Mensch ist, ist ihm ja ein reiner Act, actus purus, und die Glückseligkeit besteht ihm in einer Thätigkeit) nicht ausgeschlossen, die Anschauung und der Genuß Gottes nicht ins Diesseits, sondern ins Jenseits verlegt, die Selbstständigkeit und der bleibende Unterschied der Creatur von dem Creator, so wie die, namentlich in dieser Beziehung, maßgebende Autorität der Kirche, die Nothwendigkeit der Uebung des Glaubens und der Hoffnung und der guten Werke, die allgemeine Möglichkeit der Sünde u. s. w. unzweifelhaft anerkannt. Daher konnte er sich weder zum pantheistischen, noch zum quietistischen Mysticismus verirren, welcher entweder gleich von Vorne herein die Creatur dem Creator gleichstellt, oder das Ich in falscher Selbstentäußerung in Gott sich auflösen und gänzlich verlieren läßt, die Autorität der Kirche von sich wirft, die Acte des Glaubens und der Hoffnung, das Gebet und den Empfang der Sakramente für überflüssig erklärt, eine so uneigennützige Liebe Gottes fordert, daß sie gerne selbst in ihre eigene Verdammung williget, und, indem er schließlich bei einem Zustande völliger Ruhe, freiheitsloser Passivität, ja Gleichgiltigkeit gegen Alles angelangt, die Sittlichkeit

und hiemit auch die Sittenlehre vollends zu Grabe trägt. — Und wie mit allen bisher erwähnten Verirrungen auf dem Gebiete der Moral, zu welchen im Mittelalter so gut, wie in unseren Tagen, nach dem Zeugnisse der Geschichte, der Weg offen stand, so verhält es sich mit allen übrigen. Thomas hat keinen dieser Irrwege betreten.

Aber, was ist die Moral des englischen Lehrers, wenn sie Alles das nicht ist, dessen wir bisher Erwähnung gethan haben? Man hat gemeint, sie werde am besten ohne nähere Bestimmung als philosophische Moral überhaupt bezeichnet. Allein, was soll damit ausgesprochen seyn? Das Verhältniß des heil. Thomas, so wie der übrigen scholastischen Theologen, zur Philosophie ist nicht immer dasselbe, weil auch das, was man unter Philosophie versteht, nicht immer das Nemliche ist. Bis zu dieser Stunde hat kein von den Philosophen aufgestellter Begriff derselben allgemeine und ausschließliche Anerkennung gefunden, weßwegen Mehrere, welche über die Befugniß und die Geltung der Philosophie streiten, möglicher Weise sämmtlich Recht haben können, da etwa Jedem derselben die Philosophie etwas Anderes ist. Eben darum hat die scholastische Theologie einestheils die innigste Verbindung, ja Verschmelzung mit der Philosophie angestrebt, aber hinwiederum auch diese von sich ausgeschlossen. Versteht man nemlich etwa unter Philosophie die Kunst, überhaupt richtig, vernünftig zu denken, so sehen wir sie von der Theologie als ebenbürtige Schwester an- und aufgenommen, nicht bloß auf dem theoretischen, sondern auch auf dem praktischen Gebiete, weßwegen Thomas diejenigen, welche gut leben wollen, an die Vernunft weist, als die nächste und unmittelbare Richtschnur der menschlichen Handlungen, und ihm das sittliche Leben, wie bereits schon den ältesten Vätern der Kirche nichts Anderes, als ein Leben nach der Vernunft ist. Versteht man dagegen unter Philosophie das nach seiner Art und Weise bestimmte Denken innerhalb der Grenzen eines gewissen philosophischen Systems, so wird die Philosophie, von der scholastischen Theologie nur als Dienerin zugelassen, welche nicht zu befehlen, sondern nur zu gehorchen, nicht beliebige, sondern nur vorgeschriebene Dienste zu leisten hat. Ein bestimmtes, philosophisches System wird bei seinem subjectiven, individuellen und wechselnden Charakter nicht als Grundlage für die Theologie angenommen, noch weniger aber ihm das Recht beigelegt, das die Philosophie nur in späteren Zeiten sich anmaßen konnte, jene gänzlich zu verdrängen und sich selbst als deren Erbin an ihre Stelle zu setzen. Faßt man daher die Philosophie als etwas rein Menschliches, welches aus und durch sich das über das Bereich der natürlichen Kräfte hinaus liegende Göttliche vermitteln will, so verhält sich die scholastische Theologie exclusiv gegen dieselbe. Ueberdieß verwahrt sich Thomas ausdrücklich gegen die Vermischung des rein und eigenthümlich Philosophischen mit dem Theologischen,

insoferne nemlich der Gegenstand von jenem das schlechthin Weltliche, von diesem dagegen Gott und das auf Gott Bezügliche ist. Bei dieser Verschiedenheit des Verhältnisses zwischen Philosophie und scholastischer Theologie scheint uns wenig Bestimmtes damit ausgesprochen zu seyn, wenn man sagt, die Moral des heil. Thomas sey philosophisch. Nach unserm Dafürhalten ist sie philosophische Moral nur insoferne, als sie in Bezug auf einzelne ethische Wahrheiten auf das Naturgesetz zurückgeht, und das Glauben im Sinne des heil. Thomas nichts Anderes ist, als ein Denken mit Zustimmung, wobei aber nicht (wie bei der rein philosophischen Forschung) Denken und Zustimmung nacheinander, sondern beide zugleich vorhanden sind. Um daher Zweideutigkeit und Mißverständnisse zu vermeiden, stimmen wir nicht für die Bezeichnung der Moral des heil. Thomas als einer philosophischen Moral, sondern sagen vielmehr: Sie ist *christlich*, christlich im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes d. h. mittels des formellen, des Erkenntnißprincips, nemlich der von Gott erleuchteten und durch seine Gnade gestärkten Vernunft zum Theil aus dem ins Herz geschriebenen, natürlichen Gesetze, insbesondere aber aus der göttlichen Offenbarung, sowohl aus dem geschriebenen, als auch aus dem ungeschriebenen, im Bewußtseyn der Kirche niedergelegten göttlichen Worte geschöpft. Thomas kennt, wie wir gesehen haben, den Buchstaben und den Geist der heiligen Schriften sehr wohl, aber seine Moral ist deßwegen nicht eine rein *biblische* Moral geworden. Die Bibel ist ihm allerdings ein Testament, welches nicht umgestoßen werden kann. Aber die undankbaren Erben wollen das Streiten nicht lassen. Unter den vielen Bibelauslegungen ist sicherlich die richtige. Aber wer zeigt sie uns? Und sollten wir (was nirgend, in keinem Staate und keiner Gemeinde der Fall ist) in Bezug auf unser Seelenheil einzig und allein an den todten, vieldeutigen Buchstaben gewiesen seyn? Thomas hat dieß nicht geglaubt. In seiner Moral tönt daher nicht bloß das Wort der Schrift wieder, sondern auch jenes *mündlich* gesprochene Wort, welches nach dem Auftrage des Herrn ausgegangen ist in die ganze Welt, alle Classen und Stände der menschlichen Gesellschaft durchdrungen und den Erdkreis umgestaltet hat. Für Thomas gibt es daher auf dem Gebiete der Ethik nichts Höheres, als die christliche Moral. Er wählt eben darum nicht den Weg, welchen manche Andere eingeschlagen haben. Es fällt ihm nicht ein, ein aprioriſches Bild der wahren Ethik zu entwerfen und mit demselben andere Darstellungen der Sittenlehre und zuletzt die christliche Moral selbst zu messen. Wie einst im Tempel des A. B. die Maße und Gewichte aufbewahrt wurden, um mittels derselben die cursirenden Maße und Gewichte zu prüfen: so ist ihm die christliche Moral der von Gott gegebene und im Heiligthum der Kirche aufbewahrte Maßstab, mit welchem jede andere Sittenlehre gemessen werden

muß. Dieß ist auch die Ursache, warum Thomas bis zu einem gewissen Grade Eklektiker seyn konnte. Die Eklektik ist möglicher Weise die schlechteste unter allen Methoden. Sie ist dieses, wenn sie darauf ausgeht, das Unvereinbare zu vereinbaren d. h. ethische Systeme und Anschauungen, welche sich zu einander verhalten, wie Ja und Nein, in Ein Ganzes verschmelzen, vielmehr in eine sich selbst vernichtende Masse zusammenkneten zu wollen, ein Beginnen, welches sein Bild in dem Verfahren eines unklugen oder unehrlichen Arztes hätte, welcher Arzneien verordnet, in welchen jedes Ingrediens durch ein anderes seiner wirkenden Kraft beraubt wird. Die Eklektik zählt zu den schlechtesten Methoden, wenn da Einer von den Grundsätzen ausgehend: „Der Irrthum ist nicht baare Unwahrheit, sondern ein Gemisch von Wahrem und Falschen. Man muß die Samenkörner der Wahrheit, wo man sie findet, auflesen und sorgfältig zusammenlegen, um so den ganzen Schatz der Wahrheit zu gewinnen," nur um das Sammeln sich bekümmern würde, dabei aber das Criterium nicht besäße, durch welches man das gute Samenkörnlein von dem Samen des Unkrautes zu unterscheiden im Stande ist. Schon Aristoteles tadelt im zehnten Buche seiner Ethik die Sophisten, welche wähnten, vortreffliche Gesetzgeber seyn zu können, da nach ihrer Meinung nur eine Sammlung guter Gesetze nothwendig wäre, aus welchen man dann leicht die besten auswählen könnte, als wenn nicht eben diese Auswahl eine genaue Kenntniß der Natur und des Wesens der Gesetze zur Voraussetzung hätte, und die richtige Beurtheilung eben das Größte und Schwierigste wäre. Es verhalte sich da, sagt Aristoteles, wie mit der Arzneikunst, der Malerei, der Musik. Nur die Eingeweihten und Erfahrenen treffen in Bezug auf diese Künste mit Sicherheit das Rechte, während die Unerfahrenen höchstens die augenfälligsten Unterschiede der einschlägigen Gegenstände erkennen, die Wahl des wahrhaft Guten aber rein vom Zufalle abhängt. Ebenso muß derjenige, welcher aus den verschiedenen ethischen Systemen und Anschauungen das Richtige und Wahre auswählen will, bereits die wahre Moral kennen, sonst wird seine Wahl auf Wahres und Falsches, auf Brauchbares und Unbrauchbares fallen, da ihm das Maß fehlt, mit dem er Alles zu messen, und das Criterium, nach welchem er Alles richtig zu beurtheilen und das Falsche, Unbrauchbare und Ungeeignete auszuscheiden im Stande ist. Thomas hat beides besessen in dem Christenthume, an welches er sich innig und mit klarem Bewußtseyn um den unaussprechlichen Werth desselben angeschlossen hat. Er hatte in der „ersten Wahrheit" einen Maßstab für alles Wahre, in den Aussprüchen der höchsten göttlichen Vernunft ein Criterium für alle Erzeugnisse der niederen, creatürlichen Vernunft. Darum konnte er ohne alle Besorgniß, selbst zum Irrthum verleitet zu werden, und ohne alle Gefahr für die Wahrheit den

aristotelischen Rationalismus mit seiner berechnenden Lehre von der rechten Mitte, den Sensualismus mit seiner Vertretung der Rechte der sinnlichen Natur des Menschen, den Platonismus mit seiner Ideenlehre und seinen auf Läuterung und Reinigung und die Nachahmung des Schöpfers gerichteten Forderungen, den Stoicismus mit seinem ernsten: Abstine et sustine, den Mysticismus mit seinem Hinübergreifen in eine andere, unsichtbare Welt u. s. w. in seinen Dienst nehmen (denn alles wahrhaft Vernünftige ist auch christlich d. h. mit den Aussprüchen der höchsten Vernunft übereinstimmend), und insbesondere konnte er, wie wir gesehen haben, all dasjenige mit Sicherheit verwerthen und seinem System in der ihm eigenen genialen und selbstständigen Weise einfügen, was bis auf seine Zeit von christlichen Denkern zu Tage gefördert worden.

Aber was sollen und wollen wir nun? Sollen und wollen wir die Scholastik, wie sie in den Schriften des Größten unter den Scholastikern leibt und lebt, wieder zurückführen, ganz in ihrer alten, ursprünglichen Form und Gestalt und ohne Rücksicht auf den veränderten Geschmack unserer Tage, ohne Berücksichtigung alles desjenigen, was in fast sechshundert Jahren gefühlt, gedacht, öffentlich ausgesprochen und nicht bloß gehört worden ist, sondern auch in weiten Kreisen Anerkennung gefunden hat? Sind auch die Fortschritte, namentlich in der Psychologie und Moral, nicht eben so erstaunlich groß, wie es sich für eine Zeit ziemte, welche sich gerne als eine aufgeklärte bezeichnet, da man es vielfach für viel wichtiger gehalten hat, die Sterne des Himmels zu zählen, die Eingeweide unseres Erdballes zu durchwühlen, jede Faser der Pflanzen und thierischen Organismen an das Tageslicht zu ziehen, als forschende Blicke in die menschliche Seele, auf ihr Können und Sollen zu werfen, und ihre Bestimmung und ihr Ziel und den dahin einzuschlagenden Weg fest in's Auge zu fassen; würde auch bei der großen Verirrung der Ideen und der Un-zucht der Gedanken die Zucht und das eiserne Joch des ausgeprägtesten Syllogismus und überhaupt die scharf abgegrenzte und markirte Methode des Mittelalters ein Zaum und Zügel seyn gegen manche Willkührlichkeiten und unberechtigte Abschweifungen von einer gesunden, naturgemäßen Denk- und Redeweise und hiemit vielfach von der Regel und Richtschnur der Wahrheit: so sind wir doch nicht so grausam, ein so drastisches Mittel anrathen zu wollen. Wir haben allen Grund zu zweifeln, ob z. B. eine bloße Uebersetzung der theologischen Summe in was immer für eine neuere Sprache Leser finden würde. Aus den Werken, welche die mittelalterliche Kunst geschaffen hat, spricht ein edler und erhabener Geist, der Geist der Unschuld des Lebens, des tiefinnigen Glaubens, zuversichtlicher Hoffnung und heiliger Liebe, der Geist der opferwilligsten Hingebung an Recht und Pflicht, der Geist sich selbstbewußter Kraft und Stärke, der Geist der Erhebung über die Erde

mit ihren trügerischen Reizen und vergänglichen Gütern zu einer höheren, besseren Welt mit ihren Heiligen und Engeln und dem höchsten, unvergänglichen Gute, welches die unversiegbare Quelle aller wahren Güter ist. Alles dieses verdient sicherlich die sorgfältigste Beachtung und die eifrigste Nachahmung. Wird man aber deßwegen einem Künstler unserer Tage nach den großen Forschritten, welche in der Technik gemacht worden sind, zumuthen, daß er etwa auch das Steife und Unbiegsame in der Haltung und Gewandung der mittelalterlichen Sculpturen, das Unverhältnißmäßige in den einzelnen Gliedern des Leibes, mit einem Worte alle die Mängel nachbilde, welche auf einer niederern Stufe der technischen Ausbildung nicht vermieden werden können? In einer ähnlichen, wenn auch nicht völlig gleichen Lage, wie der Künstler, befindet sich derjenige, welcher der Wissenschaft des Mittelalters seine Aufmerksamkeit zuwendet. Jede Zeit hat ihre eigenen Bedürfnisse, ihre Forderungen und Leistungen, ihre Vorzüge und Rechte, aber auch ihre Schwächen und Mängel. Was die neuere, insbesondere unsere Zeit anbelangt, so kann sie von großen Verirrungen und schwerer Versündigung nicht freigesprochen werden. Der skeptisch-pantheistische Charakter ihrer Philosophie hat sie eingestandener Maßen in direkten Widerspruch mit dem Christenthum gebracht. Sie ist, weil die geistige Menschenseele mittels des Skalpells sich nicht entdecken und wie eine Muskelfaser bloßlegen läßt, ungescheut und offen, wie es bisher noch nie geschehen, darauf ausgegangen, das Thierreich um Eine Species zu bereichern, nemlich die denkende, welche, wenn das Beginnen gelingen sollte, die elendeste und unglücklichste seyn wird, weil sie ihr Elend und ihre tiefe Erniedrigung zu erkennen im Stande ist. Die Geschichtsmacherei hat den Geschmack und Sinn für die wahre, insbesondere die heilige, von Gott selbst gemachte Geschichte verdorben. Man hat im Buche der Natur gelesen, aber davon vielfach so wenig verstanden, als ein siebenjähriger Knabe, welcher die Schriften von Hegel oder Schelling liest. Eine Naturwissenschaft, welche offenbar noch in den Kinderschuhen einherlief, hat daher den altersgrauen Moses mit seiner Schöpfungsgeschichte unter die Zuchtruthe genommen. Die Feinde der Kirche sind nicht weniger, und ihr Haß ist nicht schwächer geworden, wenn auch die Angriffsweise eine andere ist, als sie ehedem gewesen. Eine weit verbreitete pietistisch-separatistische Richtung sucht an die Stelle des Herrn Himmels und der Erde kleine Hausgötter zu setzen, welche die Römer Lares genannt haben, und die Religion aus einer öffentlichen in eine Hausangelegenheit umzuwandeln. Die Revolution ist nicht nur in die bürgerliche, sondern auch in die religiöse und wissenschaftliche Sphäre eingedrungen, und den Wärtern und Aerzten der Tobsüchtigen, welche Alles zerschlagen und zerreißen und vernünftiger

Zusprache unzugänglich sind, ist selbst nicht selten das Licht des Verstandes und unumgänglich nothwendiger Umsicht ausgegangen. Man hat sich wider alle und jede Autorität erhoben, um schließlich sich selbst als solche zu octroyiren. Diejenigen, welche Solches gethan, nennen sich mit Recht „Selbstdenker" (können wir im Sinne Rousseau's sagen), denn gewiß! sie denken nur „an sich selbst." Von sich selbst reden, sich selbst erheben, Alles nur auf sich selbst beziehen, das ist der kurze Inbegriff ihrer Weisheit. Tausende dagegen kennen nur Eine Pflicht, nemlich die Pflicht der Selbsterhaltung, und nur Eine Befriedigung, nemlich die eines sinnlich angenehmen und behaglichen Lebens, des Vertreibens der ohnehin so kurzen Lebenszeit, die ihnen aber zu lange dünkt, Tausende kennen nur Eine Lebensaufgabe, nemlich, zu gewinnen, wobei sie zumeist krumme Wege wandeln, so daß sich bei ihnen selbst der Glaube an das Daseyn von Menschen verliert, welche gerade Wege wählen. Man kann die Wirklichkeit von unergründlichen Wahrheiten, von Geheimnissen, in keiner Wissenschaft läugnen, aber die Religion soll solche nicht haben, und wird daher verworfen, wenn sie sich nicht allenthalben auf den Grund sehen läßt. Der Strom der Erkenntniß hat sich weiter ausgebreitet, als ehedem, aber er ist um so weniger tief geworden. Die Zahl der Halbgebildeten ist hoch angewachsen, und die Zahl der wahrhaft und wirklich Gebildeten hat in demselben Grade abgenommen. Das Christenthum aber ist nur für wirklich Gebildete, so wie für Ungebildete, denn nur diese können glauben, weil sie, wie jener Philosoph des Alterthums, wissen, daß sie nichts wissen. Darum hat der Unglaube sich ein weites Feld errungen. Es gibt Tausende, welche sich einzig deßwegen für verständig halten, weil sie von der Religion nichts wissen und verstehen, und welche daher stets bereit sind, das vermeintliche Vorurtheil des Glaubens gegen das wirkliche Vorurtheil der Freidenkerei auszutauschen, welches sie an die Sklavenkette des nächsten besten kecken Schwätzers schmiedet. Hier noch ein Bild unserer Zeit, nicht von einem der schlechteren, sondern der besseren Zeitgenossen (Lamartine) entworfen! „Warum kann ich den Hauch Gottes nicht finden, welcher David belebte, um die Trauer meines Herzens zu singen und die des Herzens aller Menschen in diesem Zeitalter voll Unruhe, wie er seine Hoffnungen sang in dem Zeitalter der Jugend und des Glaubens? Aber es gibt keinen Gesang mehr in dem Herzen des Menschen, denn die Verzweiflung singt nicht. Und so lange nicht ein neuer Lichtstrahl herabsteigen wird über die in Finsterniß versunkene Menschheit unserer Zeit, werden unsere Leyern stumm bleiben, und der Mensch wird zwischen den Abgründen des Zweifels hinwandeln, ohne geliebt, gebetet und gesungen zu haben." Solche Gemälde, wären auch in denselben die Farben greller, als es der Wahrheit gemäß ist, aufgetragen,

sind immerhin eine kräftige Einladung, den Blick auf jene besseren Tage des Mittelalters, in welchen man noch geliebt, gebetet und gesungen hat, zurück zu wenden, sowohl in Bezug auf die Kunst (was bereits in großem Umfange und fast widerspruchlos geschehen ist), als auch in Bezug auf die Wissenschaft. Indessen kann man nicht bloß aus der Wahrheit, sondern auch aus dem Irrthum Belehrung schöpfen. Ein Baumeister weiß schon Etwas, wenn ihm bekannt ist, wie er nicht bauen soll, um seinen Fleiß und seine Mühewaltung nicht bald unter einem Trümmerhaufen begraben zu sehen. Ein Wanderer muß, wenn er glücklich zum Ziele gelangen will, vor Allem wissen, welche Wege nicht dahin führen. Der Irrthum soll auch bekämpft und geistig überwunden werden. Dazu aber ist Kenntniß desselben unentbehrlich, um so mehr, als die These nur in der Form mit Glück vertheidiget wird, in welcher die Antithese sich ihr feindlich gegenüber gestellt hat. Am entschiedensten aber wird der Sieg seyn, wenn der Gegner mit seinen eigenen Waffen besiegt wird. So naht David, einzig mit Gottvertrauen und einer schwachen Waffe ausgerüstet, seinem riesigen Gegner, aber er verschmäht es doch auch nicht, ihm sein Schwert zu entreißen, um ihn mit seinem eigenen Eisen zu durchbohren. Paulus weiß eine ihm zufällig in die Augen fallende Inschrift sinnig zum Beweise für den Glauben zu benützen und das in anderem Sinne Niedergeschriebene zum Vortheil der christlichen Wahrheit zu wenden. Moses und Daniel lernen die Weisheit der Egyptier und Chaldäer, nicht, um ihr zu folgen, sondern, um mit ihr ins Gericht zu gehen. [1]) Im Uebrigen verhält es sich mit der Beurtheilung der vergangenen und der gegenwärtigen Zeit, wie mit der Beurtheilung der bereits Verstorbenen und der annoch Lebenden. An diesen werden alle Mängel und Unvollkommenheiten von der zu ungünstigen Urtheilen geneigten Mitwelt scharf ins Auge gefaßt, für die guten Eigenschaften dagegen, welche dieselben auszeichnen, hat sie in der Regel ein viel weniger offenes Auge. Sind aber die strenge Gerichteten durch den Tod der Erde entrückt und einer höheren Welt einverleibt, so tritt zumeist das umgekehrte Verhältniß ein, und der schonungslose Tadel schlägt in ungemessenes Lob um, da ja selbst ein Sprichwort sagt, daß man von den Todten nur Gutes reden solle. In gleicher Weise kann der Lobredner der Vergangenheit eben so ungerecht seyn, wie der Tadler der Gegenwart. Wie jedes wahre, naturgetreue Gemälde Licht und Schatten, so hat auch jede Zeit ihre Licht- und Schattenseite. Findet sich daher auch viel Schlimmes in unseren Tagen, so fehlt doch auch das Gute nicht. Selbst diejenigen, welche am schwärzesten sehen, werden das Daseyn einer starken religiösen Strömung und eines

[1]) Vgl. Canus. loc. theol. VIII. 2.

ernsten, wissenschaftlichen Strebens, wenigstens bei Vielen, nicht in Abrede stellen können. Wir unserer Seits glauben trotz der vielen Hindernisse und großen Verirrungen, welchen die Menschheit sich hingegeben hat, an ein stetes Fortschreiten derselben. Die Weltgeschichte wird nicht von den sichtbaren Menschenhänden gemacht, sondern aus den freien Handlungen der Menschen von unsichtbarer Hand gewoben. Unser Gott aber ist ein Gott des Fortschrittes. Davon zeugt sein mit den anorganischen Dingen beginnendes und mit den vollendetsten Organismen abschließendes materielles Schöpfungswerk, davon seine von der patriarchalischen zur mosaischen und endlich zur vollkommeneren christlichen fortschreitende Offenbarung, davon die organische Entwicklung des Geoffenbarten in der Kirche. Auch die Wissenschaft, welche sich seit geraumer Zeit von der Offenbarung losgetrennt hat, ist fortgeschritten, und sie hat auf diesem Wege nicht nur instinctartig manche einzelne mit jener vollkommen harmonirende Wahrheiten zu Tage gefördert, sondern sie wird in dem Maße, in welchem sie noch weiter fortschreitet, immer mehr der geoffenbarten Wahrheit sich nähern, denn nur die halbe, unvollkommene, nicht die ganze, ihrer Vollendung näher gerückte Wissenschaft ist in Widerspruch mit demjenigen, in welchem „alle Schätze der Wissenschaft verborgen sind." In Bezug auf einige Zweige der Wissenschaft ist dieß bereits augenfällig zu Tage getreten. So lange die Naturwissenschaft sozusagen in ihrem Kindesalter stand, ließ sie ihrem jugendlichen Muthwillen insbesondere gegen die mosaische Schöpfungsgeschichte freien Lauf. Bereits besitzen wir aber unter Anderen ein im Wesentlichen mit den Forschungen M. Buckland's zusammenstimmendes Werk von de Serres,[1]) welches durch und durch eine Bestätigung des Ausspruches von Cuvier ist: „Erzogen in aller Wissenschaft der Egyptier, aber erhaben über sein Jahrhundert, hat uns Moses eine Schöpfungsgeschichte hinterlassen, deren Genauigkeit jeden Tag auf eine wunderbare Weise sich mehr bewahrheitet; die neueren geologischen Beobachtungen stimmen vollkommen überein mit der Genesis in Bezug auf die Ordnung, in welcher alle organisirten Wesen nacheinander geschaffen worden sind;" weßwegen jenes wissenschaftliche Werk auch die ausdrückliche Anerkennung des Oberhauptes der Kirche erhalten hat. Wer, wie de Serres, einzig von der Liebe zur Wahrheit geleitet, mit Gewissenhaftigkeit und der Ueberzeugung an die wissenschaftliche Forschung geht, daß zwischen dem geoffenbarten Worte Gottes und zwischen dem, was sein schöpferisches Wort in's Daseyn gerufen hat, kein wirklicher und wahrer Widerspruch bestehen könne, der wird wohl auch seinerseits in keinen solchen Widerspruch ver-

[1]) De la cosmogenie de Moise, comparée aux faits géologiques, par Marcel de Serres.

wickelt werden und eben darum der göttlichen Wahrheit dienen. Wird bei Erforschung der menschlichen Natur von ähnlichen Grundsätzen, insbesondere von der festen Ueberzeugung ausgegangen, daß der Urheber der Offenbarung, welcher auch der Schöpfer des Menschen ist, dessen Wesen und Natur wohl am besten kennen müsse, so ist auch die Anthropologie im Stande, speciell der christlichen Moral wesentliche Dienste zu leisten. Unter solchen Voraussetzungen verdient die neuere Wissenschaft alle unsere Aufmerksamkeit, wenn etwa auch diejenigen ihre großen Erwartungen und Hoffnungen nicht befriedigt sehen werden, welche von einer wissenschaftlichen Reconstruction des Glaubens Alles erwarten, da die zur Erfassung derselben erforderlichen Eigenschaften eben keine in sehr weiten Kreisen verbreiteten Vorzüge zu seyn pflegen. Würden wir daher unbedingte Rückkehr zur Scholastik ohne Berücksichtigung der Leistungen der dazwischen liegenden Jahrhunderte, würden wir speciell unbedingte Rückkehr zur Moral des heil. Thomas und bleibende Beschränkung auf dieselbe anempfehlen, so würden wir wohl keinen verständigen Rath geben; wir würden nicht im Sinne der Kirche handeln, deren Oberhaupt mittlerweile bei aller Hochachtung gegen Thomas auch die Sittenlehre eines Liguori der allgemeinen Beachtung ausdrücklich empfohlen hat; [1]) wir würden selbst nicht im Sinne des englischen Lehrers handeln, welcher seinerseits alles Brauchbare, was er zu seiner Zeit vorfand, selbst heidnische und pantheistische Schriften nicht unbenützt ließ, und uns den Maßstab hinterlassen hat, mit welchem er selbst Alles gemessen. Indessen ist und bleibt Thomas für alle Zeiten nicht nur ein Muster und Vorbild bei der wissenschaftlichen Verklärung der geoffenbarten Wahrheit, der Umgestaltung derselben in die ἐπιστημη τελειωτικη der Väter, sondern er hat auch wirkliche und große Resultate der Forschung zu Tage gefördert. Noch steht sein Moralsystem bis zu dieser Stunde unter allen Leistungen auf dem

[1]) Schon Benedikt XIV. hat sich in einem an Liguori gerichteten Schreiben über die ihm gewidmete, vorzugsweise casuistisch gehaltene und eben darum die des heil. Thomas gewissermaßen ergänzende Moral desselben sehr günstig ausgesprochen. Pius IX. bezeichnet in einer Zuschrift an Hugues, den Uebersetzer der Werke Liguoris, diese als sehr nützlich für das christliche Volk und den Klerus (saluberrima, quorum lectio non solum christianae plebi, verum etiam ecclesiasticis viris curae et regimini addictis maxime prodesse potest). In der Canonisations-Bulle Gregor XVI. wird in Folge einer über die Schriften Liguoris angestellten Untersuchung ausgesprochen, daß dieselben ohne Gefahr gelesen werden können (ejusdem opera inoffenso prorsus pede percurri a fidelibus posse). Was diese Empfehlung zu bedeuten habe, fühlte man unter Anderm insbesondere in England heraus, wo jüngst eine heftige Controverse über einzelne Artikel der Liguori'schen Moral sich erhob. Man säumte nicht, Rom in Mitleidenschaft zu ziehen.

Gebiete der Ethik hocherhaben da, und wenn man etwa an uns die Frage richten würde, von wem er bisher im Großen und Ganzen erreicht oder vielleicht sogar übertroffen worden sey, so müßten wir die nähere Bezeichnung dieses wissenschaftlichen Heros Andern überlassen. Wir schulden daher dem heil. Thomas nicht bloß den innigsten Dank, sondern sollen es auch für Pflicht erachten, uns in den Inhalt seiner Schriften zu vertiefen. Um zu diesem Danke anzuregen und an diese Pflicht, insbesondere meine ehemaligen und jetzigen Zuhörer und akademischen Mitbürger, zu erinnern, dazu sind diese Zeilen geschrieben, welche ihren Zweck vollkommen erreicht haben, wenn sie überflüssig geworden seyn werden.

Inhalts-Ueberſicht.

Seite

Vorrede III

Ein Blick auf das Leben des heil. Thomas. Seine ſittliche Berechtigung zu ſchriftſtelleriſcher Thätigkeit 7

Ueber den ethiſchen Gehalt der Schriften des heil. Thomas im Allgemeinen. Commentar zur Ethik des Ariſtoteles. Erklärung zu den vier Büchern des Petrus Lombardus. Quaestiones disputatae. Die Summe des katholiſchen Glaubens gegen die Heiden. Commentare zu verſchiedenen Büchern des A. und N. T. Predigt-Skizzen. Die opuscula ſammt den quaestionibus quodlibeticis 16

Die theologiſche Summe. Ihre Bedeutung und Beſtimmung. Geſonderte Behandlung der Ethik. Zuſammenhang der Prima und Tertia mit den beiden Theilen der Secunda. Die zwei Haupttheile der chriſtlichen Ethik. Die Prima Secundä. Die Lehre vom Endzweck und der Glückſeligkeit. Die Secunda Secundä. Die Tertia 38

Von der Methode des heil. Thomas überhaupt und von dem in der theologiſchen Summe befolgten wiſſenſchaftlichen Verfahren insbeſondere. Die ſachliche, ſyſtematiſirende und organiſirende Methode. Die Gewißheit. Einheit in der Mannigfaltigkeit. Theilung des Stoffes. Sprache. Der Zweifel. Fragen der bloßen Neugierde. Die Quellen der Ethik. Die heil. Schriften. Die kirchliche Autorität. Der Papſt. Die Kirchenväter und die kirchliche Sitte. Die Vernunft und Philoſophie. Verſtand und Gefühl . . 45

Fortſetzung; ſpeciell von dem ethiſchen Princip des heil. Thomas. Die Idee des Seyns. Gott der mit Auszeichnung Seyende und Gute und die Quelle (Princip) alles Seyenden und Guten. Sein Wille. Die Liebe. Selbſtſtändigkeit und Eigenthümlichkeit des chriſtlichen Moralprincips 69

Pſychologie des heil. Thomas. Verhältniß derſelben zur Ethik. Die Einfachheit, Immaterialität, das Fürſichſeyn und die Unſterblichkeit der menſchlichen Seele. Sie iſt nicht der ganze Menſch. Die Sinnlichkeit. Die Potenzen der Seele. Vielheit und Mannigfaltigkeit derſelben. Das Erkenntnißvermögen. Das Begehrungsvermögen. Die Willensfreiheit. Das Gewiſſen 93

Andeutungen über den Zuſammenhang des ethiſchen Syſtems des heil. Thomas mit den Leiſtungen der Vergangenheit und den Leiſtungen

Seite

und Bedürfnissen seiner eigenen Zeit. Die griechischen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, Origenes, Dionysius von Alexandrien, Eusebius, Dionysius Areopagita, Johannes Chrysostomus, Basilius, Gregor von Nazianz und von Nyssa, Johannes Damascenus. Die lateinischen Kirchenväter und Kirchenschriftsteller, Cyprianus, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Prosper, (Boethius), Leo, Gregor d. G., Isidorus, Beda, Alcuin, Rabanus Maurus, Anselm, Petrus Lombardus, Bernhard, Richard von St. Viktor, Hugo von St. Viktor. Avicenna, Algazel und Averroes. Bonaventura. Alexander v. Hales. Der Muhamedanismus, talmudische Judaismus und der Manichäismus. Raymund von Pennaforte. Vincent von Beauvais. Albert der Große. Wilhelm von Saint-Amour. Die Averroisten. Apologie der Beicht. Tanchelm, Eon, die Petrobrusianer u. s. w. 111

Allgemeine Ethik.

Von dem Endzwecke und der Glückseligkeit des Menschen.

Von dem Endzwecke des Menschen überhaupt. Menschliche Handlungen. Richtung derselben auf den Zweck. Der Endzweck. Einheit, Umfang und Wirksamkeit desselben 134

Von demjenigen, worin die Glückseligkeit des Menschen zu bestehen scheinen könnte. Reichthum. Ehre. Der gute Ruf. Macht. Körperliche Güter und Vorzüge. Sinnliche Lust. Die menschliche Seele 136

Das Wesen der Glückseligkeit. Die Sache bei der Glückseligkeit. Die Theilnahme an derselben. Ist bei dem Menschen keine substantielle. Besteht in einer gewissen Thätigkeit, jedoch nicht der Sinnlichkeit, sondern der Intelligenz. Erkenntniß des Irdischen. Erkenntniß und Anschauung Gottes. Die Willensthätigkeit 138

Von der Erlangung der Glückseligkeit. Die vollkommene Glückseligkeit wird hienieden nicht erreicht, sondern erst jenseits. Glückseligkeit und Lust. Allgemeines Streben Aller nach Glückseligkeit. Die Möglichkeit, zur wahren Glückseligkeit zu gelangen 140

Von dem freien Willen und dessen Gegentheil.

Von dem Freiwilligen und Unfreiwilligen. Begriff der menschlichen Freiheit. Sie ist keine absolute. Das Freiwillige kann ohne Act seyn. Die Gewalt. Die Furcht. Die Begierlichkeit. Die Unwissenheit 143

Von den die Handlungen begleitenden Umständen. Begriff. Sie müssen berücksichtiget werden 147

Der Gegenstand des Willens. Das Gute. Der Zweck. Die Mittel, welche zur Erreichung des Zweckes hinführen. Absolutes Wollen des Zweckes. Wollen des Zweckes in den Mitteln 147

Von den Motiven des Willens. Einfluß der Intelligenz auf den Willen und des Willens auf die Intelligenz. Das sinnliche Begehrungsvermögen. Man muß ein äußeres Princip des Willens gelten lassen. Gott als der letzte Grund des menschlichen Wollens betrachtet 148

Von der Intention. Sie gehört zunächst dem Willen an, hängt aber auch mit der Intelligenz zusammen. Sie kann zugleich auf Mehreres, in gewisser Hinsicht

Seite

aber auch nur auf Eines gerichtet seyn. Die selbstbewußte Absicht kommt nur dem intelligenten Theile der Schöpfung zu 149

Die Wahl, die Zustimmung und der Gebrauch. Die Wahl ist wesentlich ein Willensact, ohne aber von der Intelligenz ganz unabhängig zu seyn. Scheinbare Wahl bei nicht intelligenten Wesen. Der Gegenstand der Wahl. Die Freiheit derselben. Object der Berathung. Die in dem vernünftigen Willen wurzelnde Zustimmung. Begriff und Gegenstand des Gebrauches. Der Genuß 150

Von dem Guten und Bösen im Allgemeinen.

Von der Güte und Bosheit der menschlichen Handlungen überhaupt. Verhältniß des Guten zum Seyn. Object der menschlichen Handlung. Umstände und Zweck derselben. Das Gesetz. Specifischer Unterschied zwischen Gut und Bös. Indifferente Handlungen 152

Die Moralität des inneren Willensactes und der äußeren menschlichen Handlungen. Das die Moralität Bestimmende ist die Beschaffenheit des Willens. Grund der Moralität der äußeren That im inneren Menschen. Steigerung des Guten und Bösen durch die äußere That. Die Folgen der menschlichen Handlungen 156

Von demjenigen, was in Bezug auf ihre Güte oder Bosheit mit den menschlichen Handlungen verbunden ist. Verdienst. Mißverdienst. Vergeltung 156

Von den Leidenschaften.

Von den Leidenschaften überhaupt. Subject derselben. Eintheilung. Moralische Würdigung. Die begehrenden und zurückstoßenden Leidenschaften. Die vier Hauptleidenschaften 157

Die Liebe und der Haß. Die Liebe wurzelt im Begehrungsvermögen. Verschiedene Bezeichnungen derselben. Die Liebe des Verlangens und die Liebe der Freundschaft. Ihr Gegenstand ist das Gute. Eine gewisse Erkenntniß ist dabei unentbehrlich. Nothwendigkeit einer gewissen Aehnlichkeit zwischen dem Liebenden und Geliebten. Sie bewirkt Vereinigung, gegenseitige Anhänglichkeit, die Extase, den Eifer. Die Liebe ist bei dem Liebenden die Alles bestimmende Kraft. Der Haß. Sein Gegenstand. Der Haß entspringt aus der Liebe. Darum kann aber auch der Haß durch die Liebe überwunden werden 160

Von der Concupiscenz. Sie gehört vorzugsweise dem sinnlichen Begehrungs-Vermögen an, ist von der Lust und der Liebe verschieden, ist begrenzt in Einer Hinsicht, in anderer aber nicht 165

Die Lust an sich. Ihre Natur und ihr Wesen. Zeitlosigkeit der Lust. Ihre Verschiedenheit von der Freude. Ihr Subject. Die sinnliche und die geistige Lust. Natürliche und unnatürliche Lüste. Die Lust als Gegensatz der Lust. Ursachen der Lust: Naturgemäße, ungehemmte Thätigkeit, Wechsel, Hoffnung, Erinnerung, Trauer, fremde Thätigkeit, Wohlthun, Aehnlichkeit, Staunen. Sie wirkt Erweiterung des Herzens, Sehnsucht, aber auch Störung der geistigen Thätigkeit, obwohl sie sonst die menschliche Thätigkeit fördert. Die Lust kann gut und böse seyn. Die Lust in ihrer Vollkommenheit betrachtet. Sie kann auch ein Maßstab des sittlich Guten seyn 166

Der Schmerz und die Trauer nach ihrer Natur und ihrem Wesen, nach ihren Ursachen und Wirkungen, ihren Heilmitteln und ihrem sittlichen Werthe betrachtet.

Seite

Der Schmerz wurzelt im Begehrungsvermögen und ist eine Leidenschaft. Unterschied zwischen Schmerz und Trauer. Der Gegensatz von Trauer und Schmerz ist stärker, als diese. Innerer und äußerer Schmerz. Quelle der Trauer und des Schmerzes. Die Wirkungen des Schmerzes und der Trauer. Heilmittel gegen dieselben. Trauer und Schmerz können gut und nützlich seyn . . . 173

Von der Hoffnung. Sie ist eine besondere, von den übrigen Leidenschaften verschiedene Leidenschaft. Ihr Subject ist das Begehrungsvermögen. Ihre Quellen sind: Liebe, Erfahrung, Mangel an Erfahrung. Wirkung derselben . . 177

Von der Furcht, ihrer Natur und ihrem Wesen, von ihrer Quelle, ihren Wirkungen und ihrem Gegensatze. Die Furcht ist eine besondere Leidenschaft. In der Natursphäre gibt es keine Furcht. Gegenstand derselben kann das Gute und das Böse seyn. Die Furcht wurzelt in der Liebe. Ihre Wirkungen. Sie hat ihren Gegensatz in der Kühnheit 179

Der Zorn. Die Leidenschaft des Zornes hat keine Gegensätze nach Außen. Der Zorn geht eben sowohl auf das Gute, als auf das Böse. Es kann bei demselben Vernunft seyn. Irgend ein rechtliches Verhältniß ist die Voraussetzung des Zornes. Ursachen desselben. Dessen Wirkungen 181

Von dem Habitus. Der Habitus des Guten.

A. Von dem Habitus im Allgemeinen. Begriff des Habitus. Sein Zusammengesetztseyn aus Stabilität und Beweglichkeit. Vorbedingungen und Subject desselben. Dessen Quellen und Eintheilung, Vermehrung, Minderung, Aufhebung. Der einzelne Habitus ist gut oder bös und nur eine einfache Qualität 184

B. Vom Habitus im Besonderen. Der Habitus des Guten . . . 184

Das Wesen der menschlichen Tugend. Definition der Tugend. Das Subject der Tugend ist eine Potenz der Seele. Sie ist nicht gleichmäßig zugleich in mehreren Potenzen. Die Intelligenz kann Subject der Tugend seyn, jedoch nur in gewisser Hinsicht. Eigentliches Subject derselben ist der Wille . . . 185

Unterschied und Eintheilung der Tugenden: 1) Intellectuelle Tugenden, das Schauen, Wissen, die Kunst u. s. w. 2) Moralische Tugenden. Ihr Unterschied von den intellectuellen und ihr Zusammenhang mit denselben. Unterschied der moralischen Tugenden unter sich, insbesondere nach ihrem Verhältnisse zur Leidenschaft. Cardinal-Tugenden. 3) Die theologischen Tugenden. Ihre Nothwendigkeit, Dreizahl, Ordnung 188

Genesis der Tugend. Die Natur ist keine zureichende Ursache der Tugend. Wiederholte Handlungen einer gewissen Art. Die göttliche Wirksamkeit. Das Sprichwort: In medio virtus 198

Zusammenhang der Tugenden unter sich. Bei den intellectuellen Tugenden ist dieser Zusammenhang kein nothwendiger. Auch bei den moralischen nicht, so lange sie unvollkommen sind. Verhältniß der moralischen Tugenden zur theologischen Tugend der Liebe. Verhältniß der theologischen Tugenden zu einander . 201

Verschiedene Größe der Tugenden. Dauer derselben. Die Tugenden können größer oder minder groß seyn. Ihr Wachsthum ist aber ein gleichmäßiges. Unter den moralischen Tugenden steht obenan die Gerechtigkeit, unter den intellectuellen die Weisheit, unter den theologischen die Liebe. Nicht alle Tugenden überdauern das irdische Leben 204

Seite

Von den Gaben. Unterschied derselben von den Tugenden. Ihre Nothwendigkeit. Sie begründen einen Habitus. Siebenzahl derselben. Ihr Verhältniß zu einander. Ihre Dauer 207

Die Seligkeiten. Aufzählung der Seligkeiten. Sie erfüllen sich zum Theil hienieden, vorzugsweise aber jenseits 210

Von dem Bösen im Besondern.

Natur und Wesen des Bösen. Gegensatz desselben zum Guten. Dessen Zusammenbestehen mit dem Guten. Begriff der Sünde. 212

Unterschied der Sünden. Geistige und fleischliche Sünden. Sünden gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Unterlassungs- und Begehungs-Sünden. Sünden des Herzens, des Wortes und des Werkes. Sünden des Excesses und des Defectes. Tod- und läßliche Sünden. Einfluß der Umstände auf die Sünde . 214

Verhältniß der Sünden zu einander. Keine Einheit. Sie sind einander nicht gleich. Gesichtspunkte bei Beurtheilung ihrer Verschiedenheit: Das Object (der Zweck) derselben, Gegensatz gegen die Tugend, unmittelbar im Fleische oder im Geiste sich vollbringende Sünden, Intensität des bösen Willens, Umstände, die schlimmen Folgen der Sünde, die Person, gegen welche die sündhafte Handlung zunächst gerichtet ist, Würde der sündigenden Person 218

Von der Ursache des Bösen im Allgemeinen. Eine Ursache des Bösen muß angenommen werden. Sie ist im Menschen zu suchen. In der Außenwelt findet sich eine zureichende nicht. Die Sünde als Ursache der Sünde . . . 222

Die inneren Ursachen des Bösen im Besondern. Unwissenheit, Schwäche, Bosheit 225

Kann Gott als äußere Ursache der Sünde bezeichnet werden? . . 228

Vom bösen Geiste als äußerer Ursache der Sünde 231

Der Mensch als Ursache des Bösen. Die Erbsünde 233

Die Sünde als Quelle der Sünde betrachtet. Die Hauptsünden . . 236

Die Wirkungen der Sünde. Einfluß derselben auf die natürliche Güte des Menschen. Unwissenheit. Schwäche. Lust. Der Tod und die mannigfaltigen körperlichen Defekte. Befleckung der Seele. Strafe 238

Von dem Gesetze als äußerem Princip der menschlichen Handlungen.

Von dem Gesetze überhaupt, dessen Begriff, Eintheilung und Wirkung. Das Gesetz ist ein Ausfluß des Verstandes. Es ist auf das allgemeine Beste gerichtet. Darum kann nur derjenige Gesetze geben, welcher für das allgemeine Wohl Sorge zu tragen hat. Promulgation des Gesetzes. Es gibt ein ewiges Gesetz. Das natürliche Gesetz. Das menschliche und göttliche Gesetz. Das Gesetz des A. und N. B. Das Gesetz des Fleisches. Das Gesetz wirkt Gehorsam . . . 243

Das ewige Gesetz. Das in sich Eine ewige Gesetz ist der göttliche Verstand, das Wort, die Wahrheit. Verbreitung der Kenntniß des ewigen Gesetzes. Ableitung aller Gesetze aus demselben. Universalität desselben 247

Das natürliche Gesetz. Einheit, wesentliche Gleichheit, Unveränderlichkeit und Unvertilgbarkeit desselben 249

Von dem menschlichen Gesetze. Nothwendigkeit desselben. Verhältniß zum Naturgesetze. Objekt des menschlichen Gesetzes. Dessen verpflichtende Kraft. Subjekt desselben. Auslegung des menschlichen Gesetzes. Wandelbarkeit desselben. Verhältniß zur Gewohnheit. Dispensation 251

Seite

Das alttestamentliche Gesetz. Ist gut. Verbindende Kraft desselben. Seine Einheit. Moralische und Ceremonial-Gesetze. Sinnliche Motive. Verhältniß der moralischen Vorschriften zum Naturgesetze. Der Dekalog. Die Ceremonial-Gesetze haben keine verbindende Kraft mehr. Die Judicial-Gesetze. Das alttestamentliche Gesetz vermochte nicht zu rechtfertigen 256

Das evangelische oder neutestamentliche Gesetz. Wesen des neutestamentlichen Gesetzes. Rechtfertigende Kraft desselben. Dessen Rechtzeitigkeit und ewige Dauer. Einheit mit dem alttestamentlichen Gesetze und Verschiedenheit von demselben. Erfüllung des letzteren durch ersteres. Das neutestamentliche Gesetz ist in gewisser Hinsicht leichter, in gewisser Hinsicht schwerer zu erfüllen, als das Gesetz des A. B. Gegenstand des neutestamentlichen Gesetzes. Die evangelischen Räthe 263

Die Gnade als äußeres Princip der menschlichen Handlungen betrachtet.

Nothwendigkeit der Gnade zur Erkenntniß der Wahrheit, zum Wollen und Vollbringen des Guten, zur Erlangung des Verdienstes und der ewigen Glückseligkeit, selbst zur Vorbereitung für die Aufnahme der Gnade. Unentbehrlichkeit derselben zur Erhebung von dem Sündenfall. Nothwendigkeit der Fortdauer der Gnade. Nur sündigen kann der Mensch ohne Gnade. Inniges Verhältniß der Gnade zur Tugend. Gott der Spender der Gnade. Kann der Mensch mit Gewißheit wissen, ob er die göttliche Gnade habe? 270

Die Wirkungen der göttlichen Gnade, Rechtfertigung und Verdienst. Unentbehrlichkeit der göttlichen Gnade bei der Justification. Verhältniß derselben zur Freiheit. Der Glaube. Die Rechtfertigung ein plötzlicher Vorgang. Erhabenheit des Werkes der Rechtfertigung. Verhältniß des Verdienstes zur ewigen Seligkeit und zur Gnade 278

Die specielle Ethik.

Die theologischen Tugenden.

A. Der Glaube.

Das Object des Glaubens. Einfachheit und Freiheit desselben von allem Irrthum. Der Gegenstand des Glaubens kann nicht geschaut werden. Verhältniß des Glaubens zum Wissen und Meinen. Glaubensartikel. Zunahme derselben . . . 284

Vom innern Glaubensacte und dessen Manifestation im Glaubens-Bekenntnisse. Der Glaube als Tugend. Was heißt glauben? Der Glaube greift über die Grenzen des durch das natürliche Licht Erkennbaren hinaus. Entwickelter und unentwickelter Glaube. Verdienstlichkeit des Glaubens. Das Bekenntniß desselben. Der Glaube ein Habitus des Willens und der Intelligenz. Die Form des Glaubens 288

Das Subject des Glaubens. Verpflichtung zum Glauben. Die vernünftigen, zur Anschauung Gottes noch nicht gelangten Wesen. Die Dämonen. Beschaffenheit der Verbindlichkeit zum Glauben. Stufen des Glaubens. Die Glaubens-Pflicht 295

Die Ursachen und Wirkungen des Glaubens. Die mit dem Glauben verbundenen Gaben. Der Glaube ist ein Geschenk Gottes. Die aus dem

Seite

Glauben entspringende Furcht. Die Reinigung des Herzens. Die Gabe der Erkenntniß. Die Gott wohlgefällig machende Gnade 297

Die Gegensätze des Glaubens. Der Unglaube. Sündhaftigkeit desselben. Arten des Unglaubens. Größe der Schuld. Die Discussion erlaubt. Bekehrung der Ungläubigen. Gemeinschaft mit denselben. Ungläubige sollen nicht über die Gläubigen herrschen. Duldung ihrer Religionsübung. Der Wille der Kinder ist an den Willen ihrer ungläubigen Eltern gebunden. Die Häresie. Toleranz in Bezug auf die Häretiker. Die Apostasie. Verhältniß der Unterthanen zu einem vom Glauben abgefallenen Fürsten. Die Blasphemie. Ihre Sündhaftigkeit. Die Lästerung gegen den heil. Geist. Arten derselben. Sie ist eine unnachlaßbare und nicht leicht die erste Sünde, welche der Mensch begeht. Die Geistes-Blindheit und Geistesschwäche 301

B. Die Hoffnung.

Die Hoffnung an sich betrachtet. Ihr Subject. Verpflichtung zu derselben. Ihr Gegenstand die ewige Seligkeit. Gott der Grund ihrer Verwirklichung. Tugendcharakter der Hoffnung. Sie ist eine theologische Tugend. Der Glaube ihre Voraussetzung. Verhältniß zur Liebe. Die Hoffnung im Willen. Subject derselben. Ihre Gewißheit. Pflichtmäßigkeit derselben . . . 311

Von der mit der Hoffnung verbundenen Furcht. Gott kann gefürchtet werden. Die Menschenfurcht. Die knechtische, kindliche, beginnende Furcht. Die Furcht eine Gabe des heil. Geistes. Verhältniß der Furcht zur Liebe . . 314

Die Gegensätze der Hoffnung. Die Verzweiflung. Sündhaftigkeit derselben. Zusammenhang der Verzweiflung mit dem Unglauben. Quellen. Die Vermessenheit. Deren Sündhaftigkeit und Ursprung 318

C. Die Liebe.

Die Liebe objectiv betrachtet. Wesen und Natur derselben. Sie ist ein freundschaftliches Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen. Sie ist nicht Gott oder der heil. Geist selbst, obwohl sie von ihm kömmt. Thätigkeit des menschlichen Geistes bei der Liebe. Sie ist nichts Unerschaffenes. Tugendcharakter derselben. Sie hat keine Arten. Werth der Charitas und Verhältniß derselben zu den andern Tugenden 320

Die Liebe subjectiv betrachtet. Der Wille Subject der Charitas. Sie ist ein Geschenk des heil. Geistes. Möglichkeit ihres Wachsthums. Art und Weise ihrer Zunahme. Vollkommenheit der Charitas. Stufen derselben. Abnahme der Liebe. Verlierbarkeit derselben 324

Object der Liebe. Gott. Die Mitmenschen. Die vernunftlosen Geschöpfe. Die eigene Persönlichkeit. Die Bösen. Die Feinde. Erweis der Liebe durch Werke . 332

Die Ordnung der Liebe. Wirklichkeit derselben. Gott. Der Nächste. Die eigene Persönlichkeit. Die Liebe zur Physis und zur Psyche im Menschen. Ungleichheit der Nächstenliebe. Verpflichtung zur Beobachtung der rechten Ordnung in der Liebe 338

Die inneren und äußeren Wirkungen der Liebe. Geistige Freude. Friede. Erbarmen. Wohlthätigkeit. Leibliches und geistiges Almosen. Die einzelnen leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit. Gegenseitiges Verhältniß des leiblichen und geistigen Almosens. Pflichtmäßigkeit desselben. Was soll und darf

Seite

zu Almosen verwendet werden? Maß desselben. Die brüderliche Zurechtweisung. Natur und Wesen derselben. Verpflichtung dazu. Umfang derselben. Art und Weise 343

Von den Gegensätzen der Liebe. Haß. Ekel am Göttlichen. Neid. Zwietracht. Streit. Das Schisma. Der Krieg. Die Rauferei. Der Aufstand. Das Aergerniß. Begriff und Eintheilung desselben. Dessen Sündhaftigkeit. Die Pflicht, dasselbe zu vermeiden 354

Die Cardinal-Tugenden.

A. Die Klugheit.

Die Klugheit. Ihre Gegensätze. Subject derselben. Ihr Gegenstand. Tugend-Charakter der Klugheit. Natürliche Disposition für dieselbe. Verlierbarkeit der Klugheit. Die Unklugheit. Uebereilung. Unachtsamkeit. Unbeständigkeit. Nachlässigkeit. Die Fleischesklugheit. Verschlagenheit. List. Betrug. Ungeordnete Sorge für das Zeitliche. Quelle der Schein-Klugheit 364

B. Die Gerechtigkeit.

Das Wesen der Gerechtigkeit. Ihre Eintheilung. Gegenstand der Gerechtigkeit. Ihr Begriff. Subject derselben. Allgemeine, besondere, austheilende Gerechtigkeit. Gerechtigkeit des gewöhnlichen Verkehrs 368

Von der Restitution. Begriff. Nothwendigkeit derselben. Nicht immer genügt einfache Ersatzleistung. Wem ist zu restituiren? Quellen der Restitution. Wirkung der Theilnahme an der Beschädigung Anderer. Zeit der Restitution . . 371

Die Gegensätze der Gerechtigkeit, nemlich die Ungerechtigkeit und ihre verschiedenen Erscheinungs-Formen:

a) Die persönlichen Rücksichten, Unstatthaftigkeit derselben 378

b) Der Mord. Tödtung des Lebens überhaupt. Tödtung der Lasterhaften. Nicht Jeder hat die Macht, zu tödten. Kleriker. Der Selbstmord. Die Tödtung Unschuldiger. Die Tödtung Anderer, um sein eigenes Leben zu erhalten. Die zufällige Tödtung. Die Verstümmelung. 380

c) Diebstahl und Raub. Begriff des Eigenthums. Wesen des Diebstahles. Unsittlichkeit desselben. Der Fall der äußersten Noth. Begriff und Sündhaftigkeit des Raubes 384

d) Die bei Gericht begangene Ungerechtigkeit. Der Richter. Die Anklage. Verleugnung der Wahrheit. Appellation. Zeugenschaft. Der Advokat . . 386

e) Die Beschimpfung, Ehrabschneidung, Ohrenbläserei, Verhöhnung, der Fluch: Begriff der Beschimpfung und ihre Unsittlichkeit. Ertragung derselben. Wesen der Ehrabschneidung. Sündhaftigkeit derselben. Theilnahme an dieser Sünde. Begriff und Unsittlichkeit der Ohrenbläserei. Die Verhöhnung. Beurtheilung des Fluches 387

f) Die Betrügereien im Handel und Wandel. Ueberschätzung der Sache oder Herabdrückung derselben unter ihren Werth bei Kauf und Verkauf. Betrug in Bezug auf die Substanz der Dinge. Ungerechtigkeit in Bezug auf das Maß und Gewicht und die Qualität der Sachen. Die Fehler der zum Verkaufe ausgebotenen Gegenstände 390

g) Der Wucher. Dessen Unsittlichkeit 393

Seite

Von den mit der Gerechtigkeit verbundenen Tugenden. Die Religion, Pietät, Ehrfurcht, Aufrichtigkeit, Dankbarkeit, gerechte Rache, Freigebigkeit, die Freundlichkeit 395

Die Religion, ihre Acte und Pflichten. Begriff der Religion. Die Verpflichtung zu derselben. Ihr Tugend-Charakter. Ihre Einheit. Ihre Verschiedenheit von den übrigen Tugenden. Innere und äußere Seite der Gottesverehrung. Die Andacht und ihre Ursache. Das Gebet. Dessen Subject, Nothwendigkeit und Nützlichkeit. Richtung auf Gott. Gegenstand des Bittgebetes. Beschaffenheit der Bitte. Die Fürbitte. Das Gebet des Herrn. Das mündliche Gebet. Aufmerksamkeit bei dem Gebete. Beharrlichkeit. Verdienstlichkeit des Gebetes. Die Bürgschaft der Erfüllung der an Gott gerichteten Bitte. Vier Arten des Gebetes. Die Anbetung. Das Opfer. Verbindlichkeit zur Darbringung desselben. Es darf Gott allein dargebracht werden. Verschiedene Leistungen . . . 397

Die außerordentlichen Religions-Akte. Das Gelübde. Der Eid. Requisite des Gelübdes. Verpflichtung, das gemachte Gelübde zu erfüllen. Zeit der Erfüllung. Nutzen der Gelübde. Steigerung des Guten durch das Gelübde. Subject der Gelübde. Aufhebung derselben. Begriff und Eintheilung des Eides. Die Erlaubtheit desselben. Drei Stücke sind zu demselben erforderlich. Seltenheit des Schwures. Art der Ablegung. Die aus demselben hervorgehende Verpflichtung. Der erzwungene Eid. Aufhebung desselben. Die Beschwörung . 412

Die der Religion entgegengesetzten Laster. Der Aberglaube. Arten desselben. Der ungeeignete Cult. Die Idololatrie. Die Divination. Die abergläubische Observation. Die Versuchung Gottes. Der falsche Eid. Das Sacrilegium. Die Simonie 421

Die Pietät, die Hochachtung, Verehrung und der Gehorsam gegen höher Gestellte. Begriff der Pietät. Ihre Pflichtmäßigkeit. Verhältniß zur Religion. Begriff der Hochachtung. Sie ist eine Rechtspflicht. Begriff der Ehre. Verpflichtung, sie den höher Gestellten zu erweisen. Unterwürfigkeit. Gehorsam. Dessen Pflichtmäßigkeit. Er ist eine der edelsten moralischen Tugenden. Gehorsam gegen Gott und gegen die Menschen, insbesondere die Obrigkeit. Der Ungehorsam 429

Die Dankbarkeit und deren Gegentheil. Natur und Wesen der Dankbarkeit. Die Dankbarkeit gegen Gott und gegen die Menschen. Unsittlichkeit der Undankbarkeit. Soll uns Undank bestimmen, vom Wohlthun abzulassen? . . . 434

Die Rache. Sie kann sittlich und unsittlich seyn 436

Die Wahrhaftigkeit und ihre Gegensätze. Begriff, Pflichtmäßigkeit und Umfang der Wahrhaftigkeit. Die Lüge. Ihr Wesen und ihre Eintheilung. Sündhaftigkeit derselben. Die Verstellung. Die Heuchelei. Die Prahlerei . . 438

Die Freundlichkeit. Ihr Wesen und ihre Natur. Sie ist nicht identisch mit der Schmeichelei. Das zänkische, mürrische Wesen 443

Die Freigebigkeit und die derselben entgegengesetzten Fehler. Ihr Wesen, Werth und Umfang. Die Habsucht und ihre Unsittlichkeit. Die Verschwendung 445

Der Dekalog als Inbegriff aller Vorschriften der Gerechtigkeit betrachtet 448

C. Die Tapferkeit.

Die Tapferkeit und ihre Gegensätze. Ihr Begriff. Hauptsache bei derselben. Sie ist nicht Gefühllosigkeit. Das Martyrerthum. Die Feigheit. Die Tollkühnheit 452

Seite

Theile der Tapferkeit. Die integrirenden Theile derselben. Die Großmuth. Das Vertrauen und die Zuversicht. (Die Vermessenheit, der Ehrgeiz, die Eitelkeit, die Kleinmüthigkeit.) Die Geduld. Die Ausdauer. Die Hartnäckigkeit und Weichlichkeit 456

D. Die Mäßigkeit.

Von der Mäßigkeit im Allgemeinen und den derselben entgegengesetzten Fehlern. Worin sie besteht. Die Gefühllosigkeit. Die Unmäßigkeit . 460

Die integrirenden Theile der Mäßigkeit:

a) Die Scham 462

b) Die Ehrbarkeit 463

Die subjectiven Theile der Mäßigkeit:

a) Die Enthaltsamkeit. Die Faste. Verpflichtung zu derselben. Zeit und Art der Erfüllung dieser Pflicht. Die Völlerei. Die Nüchternheit. Ihr Gegensatz. Die Trunkenheit 464

b) Die Keuschheit. Die Schamhaftigkeit. Die Jungfräulichkeit. Die Virginität steht höher, als die eheliche Keuschheit. Ist aber nicht die größte Tugend. Die Unkeuschheit. Die Hurerei. Küsse, Umarmungen, Berührungen. Die Pollution. Die Schändung. Der Raub. Der Ehebruch. Die Blutschande. Das Sacrilegium. Die unnatürlichen Sünden 470

Die potentiellen Theile der Mäßigkeit:

a) Die Selbstbeherrschung. Die Unenthaltsamkeit 480

b) Die Sanftmüthigkeit und Milde. Die Zornmüthigkeit und Grausamkeit . 481

c) Die Bescheidenheit und ihre Arten. Die derselben entgegengesetzten Fehler. Die Demuth. Ihr Werth. Ihre Grade. Der Stolz. Die Wißbegierde und die Neugier. Die äußeren Bewegungen und Handlungen der Bescheidenheit. Die Außendinge 483

Particulare Ethik, d. i. von demjenigen, was gewissen Zuständen und Ständen der Menschen eigenthümlich zukömmt.

Die Prophetie. Die Verzuckung. Wesen der Prophetie. Deren Grund in der göttlichen Offenbarung. Art und Weise des prophetischen Erkennens. Die Verzuckung. Berührt zunächst das Erkenntnißvermögen 493

Die Sprachengabe. Die Gabe der Rede. Worin die Sprachengabe besteht. Ihr Verhältniß zur Prophetie. Die Gabe der Rede. Subject derselben . . 500

Die Wundergabe. Wesen, Grund und Ausdehnung derselben. Die Dämonen . 502

Das active und das comtemplative Leben. Gegenseitiges Verhältniß. Natur, Umfang und Gegenstand, Wirkungen und Werth des beschaulichen Lebens . . 504

Von den verschiedenen Ständen im Allgemeinen. Begriff des Standes. Unterschied der Stände, der Pflichten und des Ranges. Die Verschiedenheit der Stände ist nothwendig 512

Vom Stand der Vollkommenheit im Allgemeinen. Was ist Vollkommenheit? Ist Vollkommenheit hienieden schon erreichbar? Das Gebot, nach Vollkommenheit zu streben. Unterschied des Standes der Vollkommenheit von der Vollkommenheit selbst. Wer befindet sich im Stande der Vollkommenheit? Verhältniß der Stände der Vollkommenheit zu einander 514

Seite

Der Ordens-Stand. Wesen desselben. Fortdauernde Enthaltsamkeit. Gehorsam. Armuth. Die Gelübde. Dürfen Ordensleute Almosen geben? Dürfen sie Almosen ansprechen? Mannigfaltigkeit der religiösen Orden 517

Von den Sakramenten.

Von den Sakramenten überhaupt. Begriff und Nothwendigkeit derselben. Ihre Wirkung. Ursache ihrer Wirkung. Die Spender der Sakramente. Die Intention. Siebenzahl der Sakramente. Verschiedene Nothwendigkeit der einzelnen Sakramente 525

Die Taufe. Ihr Begriff. Ihre Materie und Form. Art der Ertheilung. Sie darf nicht wiederholt werden. Die dafür angeordneten Ceremonien. Dreifache Taufe. Die Spender dieses Sakramentes. Die Taufpathen. Verpflichtung zum Empfang der Taufe. Die Sünde ist kein Hinderniß. Das Sündenbekenntniß. Die Intention. Der rechte Glaube. Wirkungen der Taufe. Die Verstellung. Vorbereitung zum Empfang dieses Sakramentes 534

Die Firmung. Ihr Begriff. Ihre Einsetzung. Ihre Nothwendigkeit. Die Materie dieses Sakramentes. Der Ausspender. Wirkung der Firmung. Subject derselben. Die Firmpathen.

Die Eucharistie. Begriff und Bezeichnung dieses Sakramentes. Einsetzung desselben. Dessen Materie. Was haben wir in der Eucharistie? Die Form dieses Sakramentes. Wirkungen desselben. Nothwendigkeit des Empfanges. Zwei Arten des Genusses. Bedingungen desselben. Subject dieses Sakramentes. Wie oft soll man communiciren? Darf man sich der Communion ganz enthalten? Empfang des Leibes des Herrn unter Einer Gestalt. Die Eucharistie als Opfer. Verpflichtung zur Darbringung desselben. Die Bestimmungen der Kirche in Bezug auf die Art und Weise der Darbringung 547

Das Buß-Sakrament. Dessen sakramentaler Charakter, Gegenstand und Form. Nothwendigkeit des Buß-Sakramentes. Wiederholung desselben. Wesen und Natur der Buße. Sie kann jede Sünde tilgen. Sie tilgt alle Sünden mit einander. Dabei bleibt jedoch eine Strafe und sonstige Reste der Sünde. Mittheilung einer neuen Gnade. Rückgabe der Tugenden. Einfluß auf die vollbrachten guten Werke. Die drei Theile der Buße. Die Zerknirschung. Ihr Gegenstand. Größe des Sünden-Schmerzes. Dauer desselben. Einfluß der Zerknirschung auf die Sünden-Vergebung. Nothwendigkeit der Beicht. Zeit derselben. Wem soll, wem darf gebeichtet werden? Eigenschaften der Beicht. Einfluß der Beicht auf die Befreiung von der Sündenschuld und der Strafe. Das Sigillum. Die Satisfaction. Möglichkeit derselben. Ihre Ausdehnung und Beschaffenheit. Die Werke der Genugthuung 560

Der Ablaß. Natur und Kraft des Ablasses. Der Schatz der Kirche. Gründe der Ertheilung des Ablasses. Bedingungen der Erlangung desselben . . . 578

Die letzte Oelung. Begriff. Einsetzung. Materie. Form. Wirkungen. Subject derselben. Art der Ertheilung 582

Die Priesterweihe. Nothwendigkeit derselben. Ihre Wirkung. Vorbedingungen von Seite des Empfängers. Verhältniß zur Eucharistie. Das Aeußere an dem Priester 585

Die Ehe. Sie gründet im Naturgesetze. Ist nicht jedem Einzelnen geboten. Der geschlechtliche Verkehr in der Ehe. Der sakramentale Charakter der christlichen Ehe. Wirkungen dieses Sakramentes. Die wiederholte Verehlichung. Die gleichzeitige Polygamie . . . . . .

Rückblick und Schluß. Ein Blick auf das ethische System des heil. Thomas. Seine Moral ist nicht aristotelisch, nicht sokratisch oder platonisch, nicht stoisch, nicht rein spiritualistisch oder materialistisch, nicht sensualistisch oder rationalistisch, nicht pantheistisch oder skeptisch, nicht pseudomystisch. Sie ist christlich. Eklekticismus. Was sollen und wollen wir? . . . . . .

Druck von E. Stahl in München.

des hl. Thomas von
482

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
10 ELMSLEY PLACE
TORONTO 5, CANADA.

482.